أصل التصوف

التعريفات - الموضوع - الدين

تأليف

لطف الله بن عبد العظيم خوجه
الأستاذ بقسم العقيدة بجامعة أم القرى

الطبعة الأولى
١٤٤٧هـ - ٢٠٢٥م

ح دار سلف للنشر والتوزيع، ١٤٤٦هـ

خوجه، لطف الله

أصل التصوف./ لطف الله خوجه- ط١. - مكه المكرمة، ١٤٤٦هـ.

٢٤٤ص، ١٧ × ٢٤ سم - (تصوف،١)

ردمك: ٤-٢-٩٢٢٥٣-٦٠٣-٩٧٨

رقم الإيداع : ١٤٤٦/٢٠٣٩٠هـ

ردمك: ٤-٢-٩٢٢٥٣-٦٠٣-٩٧٨

بسم الله الرحمن الرحيم

التمهيد

دراسة في التعريفات

تمهيد

وُضعت تعريفات التصوف في مدة ناهزت القرنين ونصف، فكان أولها: تعريف معروف الكرخي (ت٢٠٠). وآخرها: تعريف أبي سعيد بن أبي الخير (ت٤٤٠).

ذلك وفق الدراسة التي أجراها المستشرق الانجليزي رينولد آلن نيكلسون - وتبعه عفيفي -على التعريفات، ورتبها بحسب تاريخ الوفاة معتمدًا الكتب التالية:

- تذكرة الأولياء للعطار.
- نفحات الأنس للجامي.
- الرسالة للقشيري.(١)

بعدد بلغ ثمانية وسبعين (٧٨) تعريفًا، ولم يكن هذا إلا جزءًا يسيرًا، لا يتجاوز العشرة بالمائة (١٠٪) من جملة التعريفات التي زعموا أنها زادت على الألف تعريف (١٠٠٠)، بحسب قول السهروردي في: "عوارف المعارف":

"وأقوال المشايخ في ماهية التصوف، تزيد على ألف قول، ويطول نقلها".(٢)

ثم نقل منها خمسا وعشرين (٢٥) تعريفـًا فقط، ليس أكثر من ذلك.(٣)

وعلى الألفين (٢٠٠٠) بحسب قول أحمد زروق في: "قواعد التصوف".(٤)

---

(١) نقلها في بحث له، ترجمه أبو العلا عفيفي [انظر: في التصوف الإسلامي وتاريخه ٢٨-٤١].

(٢) ١/ ٩٥.

(٣) عوارف المعارف ١/ ٨٧(-)٩٦.

(٤) قواعد التصوف، ص٣.

وعدد أبو العلا عفيفي في "التصوف الثورة الروحية في الإسلام" خمساً وستين(٦٥) بدأها بمعروف الكرخي، وانتهىٰ بأبي الحسن الخرقاني(ت٤٢٥هـ).[١]

قال الطّوسي في "اللمع":

"وقد أجاب عن التصوف: ما هو؟ جماعة بأجوبة مختلفة، منهم إبراهيم بن المولد الرقي، قد أجاب عنها بأكثر من مائة جواب".

لكن لم ينقل منها إلا سبع (٧) تعريفات.

وفي "التعرف" للكلاباذي بلغت التعريفات ثمانية عشر (١٨) تعريفاً.

والقشيري نقل منها خمسين (٥٠) تعريفاً في رسالته، فهو أكثرهم.[٢]

والهجويري نقل أربعا وعشرين (٢٤) في كشفه.[٣]

هذا ما في المراجع المتقدمة كـ: اللمع، والتعرف، والرسالة، وكشف المحجوب. وهي أصول يرجع إليها في هذه التعريفات؛ إذ تعد أولىٰ مؤلفاتهم. ومؤلفوها عاصروا فترة التدوين للمصطلحات، فالطّوسي توفي سنة (٣٧٨هـ)، والكلاباذي سنة (٣٨٠هـ)، ثم بعدهما القشيري سنة (٤٦٥هـ)، والهجويري قريباً منه، علىٰ اختلاف في تاريخ وفاته مابين (٤٥٦-٤٦٩هـ).

وهذا يعني أنها استوعبت التعريفات التي صدرت من الأئمة في الطبقات الأولىٰ، بحسب تصنيف وترتيب أبي عبد الرحمن السلمي في "طبقات الصوفية".

(١) التصوف الثورة الروحية في الإسلام ص٣٨-٥١.

(٢) الرسالة ٢/ ٥٥٠-٥٥٧.

(٣) كشف المحجوب ١/ ٣٣٠-٣٣٩.

وبداية هذه التعريفات بالكرخي، هكذا قالوا، ويرد عليه ما نقله الهجويري في "كشف المحجوب": "ويقول محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنه: التصوف خلق، فمن زاد عليك في الخلق، زاد في التصوف".[1]

فلو صح هذا النقل، فهو أول تعريف اصطلاحي للتصوف، وبه يكون دليلا على معرفة طائفة من السلف وأهل القرون المفضلة بهذه الكلمة ودلالتها؛ فإن الباقر توفي سنة (١١٣هـ)، أو (١١٧هـ)، فهو من تابع التابعين.

لكنه بلا سند، وهو نقل تفرد به الهجويري، ولم ينقله معاصروه كالقشيري؛ الذي هو أولى بمعرفة آثار الباقر من هذا الفارسي؛ كونه أقرب إليه: جغرافية، ولغة. كذلك لم ينقله الطّوسي، ولا الكلاباذي، وهم المتقدمون في التصنيف.

وهو يخالف ما تقرر وثبت تاريخيـًا، من أن التصوف لم يعرف كمصطلح، يشير إلى مذهب وفرقة إلا بعد انقضاء القرون الثلاثة المفضلة؛ في نهاية المائة الثانية وبداية الثالثة، وبهذا فلا قيمة لهذا النقل، ولا حجة على تقدم التصوف، ومعرفة السلف به، ولعل هذا ما حمل نيكسلون وعفيفي على عدم ذكره.

ولدينا شك في بلوغ التعريفات هذا العدد من الألف والألفين؛ فمجموع ما سُطِّر منها لا يقارب المئة! ومن ثم فربما قصدوا به المسموع دون المقيد، وهذا أيضا فيه نظر؛ لأنه بدون التقييد يتعذر حصره في هذا الرقم.

فإن مما يلفت النظر فيما أثبت منها: أن كثرتها غير معهود في التعريفات بالملل، والنحل، والفرق، والأديان، والمذاهب، والفلسفات، فإنها لا تصل بها العدد المذكور أو المنقول، مما يرجح أنها تكثير مقصود لم يأت عفوًا.

(١) كشف المحجوب ١/ ٢٣٤.

والمتصوفة علّلوا كثرتها بما يناسب حال التصوف؛ فقد ذكر الطّوسي أن إبراهيم الرقي له مائة تعريف، والجنيد له اثنا عشر تعريفًا، والشبلي ثمانية، والنوري سبعة، والحصري أربعة، وكل من سهل والكتاني ثلاثة؛ ذلك أن كل إمام عبّر في كل مرة عن حال من أحواله المتغيرة.

ثم جاء القشيري فأجاب بجواب عام، فقال: "فكل عبّر بما وقع له".(١)

وقول غيره: "الطريق إلىٰ الله عدد أنفاس الخلائق".(٢)

وإذا التمسنا نحن تعليلًا لهذه الظاهرة، فالبادي منه ما يلي:

الأول: التعظيم والتفخيم، باعتبار أن الشيء إذا عظم: كثرت أسماؤه. والمذهب إذا عظم: كثرت تعريفاته. وشأن المتصوفة: تفخيم التصوف، ووضعه فوق المذاهب كلها، ورفع العامّي منهم فوق العالم من غيرهم فقيهًا كان، أو محدثًا، مجتهدًا، كما يدل عليه قصة شيبان الراعي، الذي أورده القشيري في "الرسالة" للدلالة علىٰ تقدمه علىٰ الأئمة أحمد والشافعي وغيرهما.

الثاني: التعمية عن حقائق التصوف، بالإكثار من تعريفاته إلىٰ الحدّ الذي يصعب معه الوقوف علىٰ معنىٰ جامع مشترك، يستخلص منه حدّ تام يشرح به ماهيته وحقيقته، ويسهل فحصه ونقده وبيان ما فيه.

تلك التعمية لا ينكرها المتصوفة، بل يقرون بتعمده، معللين: بأنها الغيرة؛ أن يطلع علىٰ حقائقه من ليس من أهله، فيردها بجهل، أو ينالها بلا بذل.

---

(١) الرسالة ٢/ ٥٥١.

(٢) الفتوحات المكية ٢/ ٣١٧.

وقد كان لهم ذلك، فاندفع باحثون يعلنون صعوبة تحصيل تعريف جامع مانع، متعللين بالذوق، فلا يعرف التصوف إلا من ذاقه، غاضين الطرف عن تعريفات المحققين منهم، الذين تجاوزوا دعوىٰ التعذر والاستحالة والذوق، بقصد أو بغيره.

الثالث: التفاوت في الرتبة، بين متقدم، ومتوسط، ومبتدئ:

- فبعضهم زاهد متقشف يعذب بدنه بالجوع والتعب لتصفو روحه.
- وبعضهم مشتغل بتصفية النفس من طريق الرياضات الفلسفية.
- وبعضهم حلولي اتحادي وحدوي.

فهذا التباين له أثره في التعريفات، فكل عبّر بحسب ما هو فيه من رتبة، والواحد منهم قد يعبّر بتعريفات متعددة الرتب، في وقائع متغايرة: فتارة يغلب عليه الزهد، فيعبّر به، وتارة الرياضة فيعبّر عنه بالخلق، وتارة يغلب عليه الصفاء، وتارة الاتحاد، وهكذا.

الرابع: تواضع التجربة وحداثة عهدها.

غير أن هذا الوجه فيه ضعف، فإن قرنين من الزمان كفيل بنضوج التجربة، لو كان الأمر يحتاج إلىٰ نضوج، كيف والصوفية يقررون في كل مناسبة:

أن التصوف مذهب قديم قدم الإسلام. إن لم يكن باللفظ، فبالمعنىٰ؟

وعليه، يفترض تواضعهم ابتداء علىٰ الحدّ التام أو المميّز؛ حيث إن الأولين هم واضعو أسس التصوف، فإن فرض خلوهم من التحقيق، فمن بعدهم أولىٰ.

فإذا علمنا أن المتصوفة:

- يضعون التصوف فوق كل القيم والمبادئ.
- ويجتهدون في دعوة الخلق للانتساب إليه والتحقق به.
- فيلزمهم نتيجة لذلك: وضع حدّ تام له لا ناقص، ولا أقل من رسم تام أو ناقص، ولا أقل في كل الأحوال من تمييزه عن غيره بما يفي؛ ليتسنىٰ التعرف عليه والانتساب والتحقق به.

وهذا ما كان من طائفة منهم، عرفوا التصوف بما يميزه عن غيره، هذا مع ترديدهم بأن التصوف ذوق وتجربة ذاتية!

❋ ❋ ❋

دراسة التعريفات

المصطلح مجموع: لفظ خاص، ومعنىٰ، ورابط بينهما. فاللفظ يستمد أحرفه من المعنىٰ، والمعنىٰ يستمد فحواه من اللفظ، هكذا هو المصطلح صحيح التركيب والدلالة، وتختل الصحة متىٰ وقع التلاعب في الدلالة؛ بحلّ علاقة اللفظ بالمعنىٰ، كما يفعله الباطنية والنظّار وأمثالهم؛ ذلك حين يفسرون اللفظ بغير دلالته اللغوية بدعوىٰ التأويل، أو إلحاق المعنىٰ بلفظ أجنبي عنه، وهذا فعل سوفسطائي أيضًا.

وتجنبًا لهذا الخطأ، وضعنا طريقة لاستخلاص المعنىٰ الأنسب والألصق بكلمة "تصوف" من بين المعاني المذكورة في التعريفات وفق المنهج التالي:

أولًا: قسمة التعريفات المنقولة إلىٰ مجموعات، وفق العامل المشترك لكل مجموعة، الذي قد يكون لفظًا أو معنىٰ.

ثانيًا: حصر المعاني الزائدة علىٰ المشترك.

ثالثًا: عزل الألفاظ الغامضة والمعاني المبهمة للنظر في علاقتها.

رابعـًا: الاعتناء بالمعنىٰ المتواري خلف الكلمات وبين السطور؛ إذ وجوده فيه إشارة إلىٰ أهميته للتعريف، وإن لم يصرح به لغرض ما.

خامسًا: المقارنة بين المشترك، والزائد، والغامض، والمبهم.

سادسًا: للتوصل إلىٰ المعنىٰ المميز، والكلمة الأظهر، والمفهوم الذي تجتمع عليه العوامل المشتركة المستخلصة من الأقسام، نرىٰ ما يدندن حوله المحققون من المتصوفة من اللفظ، وما يجزمون به من المعنىٰ، وكلمتهم هي الفصل في الموضوع؛ إذ كل فن وعلم له أئمة هم أهل التحقيق.

ومبنى الدراسة يقوم على: اعتبار التعريفات وحدة واحدة معتمدة؛ لتحصيل تعريف جامع. فالمتصوفة أصناف منوعة، فيهم: المبتدئ، والمتوسط، والمنتهي. وكل واحد من هؤلاء له تصور لحدّ التصوف.

فالدراسة بحاجة لاستقراء تعريفاتهم، فتفاوتها غير مانع من استخلاص الحدّ، الذي هو القول الشارح، الذي يوافق فيه اللفظ المعنى، ويعبّر عن الحقيقة.

إذن، فالطريق لذلك كما ذكر آنفا: استخلاص المشترك، والتقاط تعريفات المحققين، ويضاف ثالث، هو: مقارنته بتعريف التصوف في الثقافات السابقة القديمة، التي هي أصل المنشأ والمصدر لأفكار التصوف، وكل تصوف حادث فإنما يستمد منها، لا فرق في ذلك بين تصوف إسلامي أو غير إسلامي.

وبهذا نحصل على حدّ تام مميز للتصوف لفظا ومعنى، وتكون التعاريف الأخرى ثانوية شارحة لها. فإلى الدراسة إذن:

* * *

من المتفق عليه أن التصوف اشتق من إحدى الألفاظ الستة التالية أو جميعها: الصوف، الصُّفة، الصف الأول، صوفة، صوفانة، الصفاء. وهذا ما ذكره المتصوفة، ويزاد عليها ما ذكره غيرهم كالبيروني، وهو: سوفيا.

ويلاحظ أن الخمسة الأولى منها تجتمع في معنى مشترك هو: الزهد، وما يتبعه من فقر ومجاهدة، فالصوف لباس الزهد، والصُّفة محلّ الفقراء الزهاد، والصّف الأول لأهل الزهد، وصوفة شعر رقيق في القفا، وهو حال الزاهد، والصوفانة نبتة في البرية يقتات بها الزهاد، فتبين بهذا ارتباطها بالزهد، ولو من وجه.

وأما كلمة "سوفيا" فتعني: الحكمة. فتحصل من هذه النسب ثلاثة موضوعات هي: الزهد، الصفاء، الحكمة.

فصحة المصطلح موقوفة على قدر موافقة لفظه لمعناه، وعليه فإن المنتظر من التعريفات: أن تدور معانيها حول الموضوعات الثلاثة الآنفة:

- فمن رد النسبة إلى الخمسة: فسر مضمون التصوف بالزهد.
- ومن ردها إلى الصفاء: فسره بالتصفية، ومنازلة الصفات الروحية.
- أما عن المعنى الثالث وهو: الحكمة.

فالمتصوفة لم ينسبوا التصوف إلى "سوفيا"، وإنما قال بها نقاد التصوف، واستدلوا لها، ووجد في كلام المتصوفة ما يؤيد صحة هذه النسبة، وسيأتي.

وعند تأمل التعريفات البالغة ثمانية وسبعين (٧٨) تعريفا، والتي جمعها نيكلسون في بحث له[1] من الكتب الثلاثة التالية:

تذكرة الأولياء، ونفحات الأنس، والرسالة.

والتعريفات الواردة في الرسالة للقشيري، والتي بلغت الخمسين (٥٠) تعريفا:

فأول ما نستخرجه من موضوعات التصوف: موضوع الزهد. فهذا مذكور في التعريفات بمعناه دون لفظه، فاللفظ لا أثر له، أما المعنى فهو كامن وراء الكلمات.

ويلاحظ في التعريفات معنى آخر، لم يطرح عند ذكر النسب الستة السابقة، وهو: الخلق. الذي ذكر لفظاً ومعنى في تعريفات تضاهي في عددها التعريفات المتضمنة لمعنى الزهد.

---

(١) في التصوف الإسلامي وتاريخه ص٢٨-٤١.

أما الصفاء، فالموضوع الأبرز في التعريفات، ذكر لفظًا ومعنًى لمرات عديدة.

وفيما يلي عرض لموضوعات التعريفات الصوفية، والمرجع المعتمد فيه هو كتاب : "الرسالة القشيرية":

❋ ❋ ❋

أولًا: الزهد والفقر

١- معروف: "التصوف: الأخذ بالحقائق، واليأس مما في أيدي الخلائق".

٢- ذو النون: "هم قوم آثروا الله على كل شيء، فآثرهم الله على كل شيء".

٣- التستري: "التصوف: قلة الطعام، والسكون إلى الله، والفرار من الناس".

٤- سمنون: "ألا تملك شيئا، ولا يملكك شيء".

٥- النوري: "نعت الصوفي [وفي رواية: الفقير]: السكون عند العدم، والإيثار عند الوجود"، "من لا يتعلق به شيء، ولا يتعلق بشيء".

٦- ممشاد: "التصوف أن تظهر الغنى، وأن تؤثر أن تكون مجهولًا، حتى لا يغرنك الخلق، وأن تعف عن كل ما لا خير فيه".

٧- رويم: "التصوف مبني على ثلاث خصال: التمسك بالفقر والافتقار، والتحقق بالبذل والإيثار، وترك التعرض والاختيار".

هذه التعريفات تضمنت من المعاني ما يلي:

اليأس من الخلق، وإيثار الله تعالى، وقلة الطعام، وعدم ملك شيء، والرضا عند العدم، وإظهار الغنى، والعفة، والفقر. وكلها متعلقة بموضوع الزهد. وإن لم تذكر لفظًا، وهذه نقطة تستوقف الباحث!

فإذا كان موضوع التصوف هو: الزهد. كما يقوله أكثر المتصوفة، فلم أغفلوه في التعريفات بلفظه، مع جريانه على ألسنتهم وتفسيرهم التصوف به؟

فطريق التعريف بحقيقة ما بحدّ تام: التعبير عنه بأوضح الجمل والكلمات، وهي سماته الذاتية. فالمقدور عليه لفظًا لا يستعاض عنه بالمعنى؛ فالمعنى لا

يكون تفسيرًا لحقيقة ما إلا في حال تعسر تحصيل لفظ ملائم، أما واللفظ متيسر معروف، فإن تركه والاستعاضة عنه بالمعنىٰ يبعث علىٰ التساؤل:

ما الذي منعهم من ذكر الزهد بلفظه، أم لهم قصد في معنىٰ آخر؟

ولعل هذا الإغفال، هو الذي دفع جمعًا من المتصوفة والباحثين في موضوع التصوف: إلىٰ الإعراض عن تفسير التصوف بالزهد، وصرف معناه وموضوعه إلىٰ معنىٰ آخر، وآخرون منعوا من حصر التصوف في الزهد، وهذه أقوالهم:

- قال السهروردي: "التصوف غير الفقر(١)، والزهد غير الفقر، والتصوف غير الزهد، فالتصوف اسم جامع لمعاني الفقر، ومعاني الزهد، مع مزيد أوصاف وإضافات لا يكون بدونها الرجل صوفيا، وإن كان زاهدا فقيرا".(٢)

- يقول ابن الجوزي: "التصوف مذهب معروف، يزيد علىٰ الزهد، ويدل علىٰ الفرق بينهما: أن الزهد لم يذمه أحد، وقد ذموا التصوف".

"الصوفية من جملة الزهاد، وقد ذكرنا تلبيس إبليس علىٰ الزهاد، إلا أن الصوفية انفردوا عن الزهاد بصفات وأحوال، وتوسموا بسمات، فاحتجنا إلىٰ إفرادهم بالذكر".(٣)

- يقول نيكلسون: "والصوفية الأولون كانوا في الحقيقة زهادًا وادعين، أكثر منهم متصوفة".(٤)

(١) في الكتاب: "الفقير"، والصواب ما أثبته.

(٢) عوارف المعارف، ملحق بالإحياء ٥/ ٧٩.

(٣) تلبيس إبليس، ص١٦١،١٦٥.

(٤) الصوفية في الإسلام، ص١٢.

- يقول الدكتور عبد الحليم محمود، شيخ الأزهر:

"الزهد في الدنيا شيء، والتصوف شيء آخر، ولا يلزم عن كون الصوفي زاهدًا، أن يكون التصوف هو الزهد". [(١)]

- تقول الدكتورة سعاد الحكيم، وهي باحثة في التصوف:

"البداية لم تكن - كما ظن بعض الباحثين - في الزهد، الزهد يتبع الحياة النفسية، بل تجلت في حالات الوجد، التي كانت خير تعبير عن إحساس العبد بالحضور الإلهي". [(٢)]

- يقول الشيخ محمد زكي إبراهيم: "الصوفي أكثر من زاهد، إذ الزاهد في الدنيا زاهد في لا شيء، أما الصوفي فلا يزهد إلا فيما يحجبه عن الله". [(٣)]

فالتصوف إذن ليس هو الزهد، فليس حدًّا له، فإنه جزء منه، كما قال السهروردي، والجزء يفيد بعض المعنىٰ لا كلّه أو جلّه، وذلك لا يميّزه، فالمعرِّف لا بد من مطابقته للمعرَّف به، ودراسة التصوف والمتصوفة تظهر:

أن الزهد ليس شرطًا فيه. بدليل ظهور متصوفة معارضين للزهد والفقر والمجاهدة، اتخذوا الرياضة الذهنية والنفسية دون تعب البدن وحرمانه من ملذاته، كابن عربي وسائر الفلاسفة المتصوفة.

---

(١) قضية التصوف، المنقذ من الضلال، ص٤٠.

(٢) عودة الواصل، ص٨٩.

(٣) مجلة التصوف الإسلامي، المجلس الصوفي الأعلىٰ في مصر، عدد رجب ١٤١٤هـ ص٤٢.

والذي قيل في الزهد يقال في الفقر أيضـًا، فليس شرطـًا في التصوف، ولو تسمىٰ به أقوام منهم، ومن ثم فلا يصلح تعريفًا، ولو ذكر في شيء من التعاريف؛ لعدم مطابقته لمعنىٰ التصوف أو غلبته، فإنه كالزهد في كونه جزءا من التصوف.

فمن فسر التصوف به أو بالزهد، فإنما يعبر عن بعضه وجزئه، لا عن حقيقة التصوف، قال نيكسلون عن علاقة الزهد بالتصوف:

"ويرىٰ السرّاج أن أهل بغداد هم الذين اخترعوا هذه الكلمة، ولكن مهما يكن من الغموض الذي يحيط بأصل كلمة التصوف، فإن من الظاهر أن استعمالها قد شاع آخر القرن الثاني الهجري؛ أي: في عصر الانتقال من دور الزهد إلىٰ دور التصوف الحقيقي، وأنها كانت بظهورها علامة علىٰ مرحلة خاصة من مراحل تطور التصوف".(١)

قال: "ولم يظهر العنصر الصوفي في وضوح عند قدماء الصوفية بمقدار ما ظهرت فيهم النزعات القوية نحو الزهد، بل قد وجد دائما أولئك الزهاد المنقطعون إلىٰ العبادة، الذين نتردد في تسميتهم صوفية بالمعنىٰ الدقيق".(٢)

فالنتيجة التي نخلص لها: أن الزهد لم يكن عين التصوف وماهيته. وهذا ما منعهم من تسميته به وتعريفه، وإن ذكروه لمامًا، فلكونه جزءا منه عند بعضهم لا كلهم، وآخرون لا يرونه لازمـًا، فالتعريف به ضعيف، لا يفي بغرض التصوف.

❋ ❋ ❋

---

(١) في التصوف الإسلامي وتاريخه ص٦٨.

(٢) في التصوف الإسلامي وتاريخه ص٦٩.

ثانيـًا: الخلق

١- أبو حفص الحداد: "التصوف تمام الأدب".

٢- النوري: "ليس التصوف رسمـًا ولا علمـًا، ولكنه خلق؛ لأنه لو كان رسمـًا لحصل بالمجاهدة، ولو كان علما لحصل بالتعليم، ولكنه تخلق بأخلاق الله، ولن تستطيع أن تقبل علىٰ الأخلاق الإلهية بعلم أو رسم".

٣- الجنيد: " التصوف: نعت تقيم فيه. فلما سئل: أهو نعت للحق أم للخلق؟ أجاب: حقيقته نعت للحق، ورسمه نعت للخلق"، وقال:

"الصوفي كالأرض يطرح عليها كل قبيح، ولا يخرج منها إلا كل مليح".

٤- سئل الجريري عن التصوف فقال: "الدخول في كل خلق سَنِي، والخروج من كل خلق دني". وقال: "مراقبة الأحوال، ولزوم الأدب".

٥- حمدون القصار: "اصحب الصوفية، فإن للقبيح عندهم وجوها من المعاذير".

٦- الكتاني: "التصوف خلق، فمن زاد عليك في الخلق فقد زاد عليك في الصفاء".

أول ما يلاحظ وفق هذه التعريفات: أن لا علاقة بين التصوف والخلق من جهة لغوية كاشتقاق وترادف ونحوه، بخاصة إذا ما اعتبر أعجمية الكلمة، لكن العلاقة حاصلة من جهة الحال:

- فإن نسب التصوف إلىٰ الصوف، فالزهد متضمن للخلق.
- وإن نسب إلىٰ الصفاء، فالصفاء يتضمن الخلق، والعكس.
- وإن نسب إلىٰ "سوفيا"، فالحكمة كلها في الخلق.

وعليه: فإن تعريف التصوف بالخلق تعبير صحيح، فالتصوف:

اكتساب الأخلاق السنية والآداب.

والخلق هنا معنىً خاص، يراد به كما نصوا:

أن يكون كأخلاق الله تعالى، وهذا تعبير صوفي محض، ومعناه:

اكتساب الصوفي للأخلاق الإلهية، فيتمثل حقيقتها كي يتحقق بهذا الاسم، وسيأتي تفصيله بعون الله تعالى.

فالمراد بهذا التخلق: الخروج من دائرة الأخلاق البشرية السيئة منها والحسنة. ثم اكتساب الأخلاق الإلهية؛ بمعنى: الصفات والخصائص. وهذا ما نصوا عليه، كما في قول النوري والجنيد. وهذا ما فهمه الأئمة اللاحقون، الذين لهم قدم في التصوف، وبه عرّفوا التصوف: بأنه تخلق بالأخلاق الإلهية.

وهذا ما ورد عن: الغزالي، وابن عربي، والجيلي، والقاشاني.. وغيرهم.

قال البسطامي: "أدنى صفات العارف: أن تجري فيه صفات الحق، وتجري فيه جنس الربوبية".[1]

"وسئل أبو يزيد: ما التصوف؟ قال: صفة الحق يلبسها العبد".[2]

وبهذا نقف على تعريف صحيح مميّز للتصوف مذكور لفظًا ومعنًى، قال به وعبّر عنه المحققون منهم، وهو واقع في طريقتهم، مع الالتفاتة إلى أنه تخلق بخلق إلهي لا بشري.

(١) شطحات الصوفية، ص١٤٤.

(٢) شطحات الصوفية، ص١١٠.

ثالثًا: الصفاء

١- الحارث المحاسبي: "الصوفي: من صفا قلبه لله".

٢- أبو تراب النخشبي: "الصوفي لا يكدره شيء، ويصفو به كل شيء".

٣- سهل التستري: "الصوفي: من صفا من الكدر، وامتلأ من الفكر، وانقطع إلىٰ الله من البشر، واستوىٰ عنده الذهب والمدر".

٤- أبو سعيد الخراز: "الصوفي: من صفّىٰ ربه قلبه، فامتلأ قلبه نورا، ومن حل في عين اللذة بذكره".

٥- النوري: "الصوفية صفت قلوبهم من كدورات البشرية، وآفات النفس، وتحرروا من شهواتهم، حتىٰ صاروا في الصف الأول، والدرجة العليا مع الحق، فلما تركوا كل ما سوىٰ الحق، صاروا لا مالكين ولا مملوكين".

٦- الجنيد: "التصوف: أن يختصك الله بالصفاء، فمن اصطفي من كل ما سوىٰ الله فهو الصوفي".

٧- ممشاد: "التصوف: صفاء الأسرار، وعمل ما يرضي الجبار، وأن تسقط الاختيار، مع أنك تصحب الخلق".

٨- الكتاني: "التصوف: صفاء ومشاهدة".

٩- أبو علي الروذباري: "الصوفي: من لبس الصوف علىٰ الصفا، وأطعم نفسه طعام الجفا، ونبذ الدنيا وراء القفا، وسلك سبيل المصطفىٰ".

١٠- المرتعش: "الصوفي: من صفت نفسه من جميع البلايا، وغاب عن جمع العطايا".

١١-الحصري: "التصوف: أن يكون قلبك صافيا من كدورة المخالفات".

في هذه التعريفات نصّ على الصفاء-بلفظه ومعناه-تفسيرًا للتصوف، ولم نستقص التعريفات من هذا القسم، فإنها كما يقول المستشرق نيكلسون:

"وليس في عصرنا الحاضر من ينكر اشتقاق كلمة الصوفي من الصوف، ولكن الناظر في التعريفات التي ذكرناها، سيظهر له في وضوح: أن الصوفية أنفسهم لم يأخذوا بهذا الرأي، فإنا نجد في مقابل كل تعريف، ينسب الصوفية إلى لبس الصوف، اثني عشر تعريفـًا، يشير إلى اشتقاق كلمة الصوفي من الصفاء".[١]

فالصوف لم يذكر في التعريفات إلا مرة واحدة، وذلك في تعريف أبي علي الروذباري عند القشيري وغيره، زاد الهجويري في "كشف المحجوب" تعريفـًا آخر لم يذكره نيكلسون، وإذا كان كذلك، فإن من المعقول تفسير التصوف بالصفاء ورده إليه لكثرة تردده، عكس "الصوف" المهمل ذكره، المستعاض عنه بذكر الفقر والزهد، لكن القشيري لا يرتضي هذه النسبة، قال:

"باب التصوف: الصفاء محمود بكل لسان، وضده الكدورة، وهي مذمومة"، ولم يرتض اشتقاقه من الصفاء: "ومن قال: إنه مشتق من الصفاء. فاشتقاق الصوفي من الصفاء بعيد في مقتضى اللغة".[٢]

وفي تعريفات الصفاء معانٍ جديدة مكررة، مثل:

---

(١) في التصوف الإسلامي وتاريخه ص٢٨.

(٢) الرسالة القشيرية ٢/ ٥٥٠.

الامتلاء بالفكر، والانقطاع إلىٰ الله من البشر، واستواء الذهب والمدر، ونبذ الدنيا، والتخلص من آفات النفس، والتحرر من شهواتها، والكون مع الحق، وألا يملك ولا يملك، وحصول الاصطفاء من الله، وتصفية السر، وإسقاط الاختيار، وحصول المشاهدة.

فهذه معانٍ للصفاء ومقتضيات له، ولا تبدو فيها مخالفة أو شطحات، سوىٰ ما كان من قولهم: حصول المشاهدة وإسقاط الاختيار. وعلاقتها بالتخلق ظاهرة، فالصفاء يورث التخلق، والتخلق علة وأثر للصفاء، وبتعبير صوفي:

الصفاء فناء، والتخلق بقاء.

فبأيهما عرّف التصوف صح، هذا ابتداءً، والآخر انتهاءً.

وهذا ما ذكرناه سابقا، من أن التعريفات وحدة واحدة، وبينها علاقة من وجه، وإنما الغرض من التحقيق: التوصل إلىٰ الحدّ التام المميز له.

❊ ❊ ❊

رابعـًا: ....

عمدنا إلىٰ عدم التسمية، لندع الدراسة نفسها تتصل بالنتيجة؛ حيث إنه لم يجر عليه نص باللفظ في التعريفات المتقدمة عند الأوائل، إنما علىٰ معناه، والمعنىٰ يفتقر إلىٰ لفظه الذي يطابقه، وهذا ما جاد به المتأخرون من المتصوفة، أما المتقدمون فقالوا:

١- الجنيد: "التصوف: هو أن يميتك الحق عنك، ويحييك به".

"أن تكون مع الله بلا علاقة".

"التصوف: تصفية القلوب، حتىٰ لا يعاودها ضعفها الذاتي، ومفارقة أخلاق الطبيعة، وإخماد الصفات البشرية، ومجانبة نزوات النفس، ومنازلة الصفات الروحية، والتعلق بعلوم الحقيقة، وعمل ما هو خير إلىٰ الأبد، والنصح الخالص لجميع الأمة، والإخلاص في مراعاة الحقيقة، واتباع النبيﷺ في الشريعة".

٢- أبو محمد رويم: "استرسال النفس مع الله علىٰ ما يريد".

٣- أبو عمر الدمشقي: "التصوف: رؤية الكون بعين النقص، بل غض الطرف عن كل ناقص، بمشاهدة من هو منزه عن كل نقص".

٤- الشبلي: "الصوفي منقطع عن الخلق، متصل بالحق، كقوله تعالىٰ: ﴿وَٱصۡطَنَعۡتُكَ لِنَفۡسِي ۝٤١﴾ [طه]، قطعه عن كل غير، ثم قال: لن تراني".

"الصوفية أطفال في حجر الحق"، "عصمة عن رؤية الكون".

" التصوف أن يكون الصوفي كما قبل أن يكون".

"لا يكون الصوفي صوفيا حتىٰ يرىٰ جميع الخلائق عيالًا عليه".

٥- الحصري: "الصوفي من كان وجده وجوده، وصفاته حجابه؛ أعني من عرف نفسه عرف ربه"، "الذي لا تقله الأرض، ولا تظله السماء".

قال القشيري: "إنما أشار إلىٰ المحو".

٦- أبو عثمان المغربي: "التصوف قطع العلائق، ورفض الخلائق، واتصال الحقائق".

٧- أبو الحسن الخرقاني: "ليس الصوفي بمرقعته وسجاداته، ولا برسومه وعادات، بل الصوفي من لا وجود له".

٨- الداراني: "التصوف: أن تجري علىٰ الصوفي أعمال لا يعلمها إلا الحق، وأن يكون دائما مع الحق علىٰ حال لا يعلمها إلا هو".

٩- ابن الجلاء: "من كان فقيرا من الأسباب، وكان مع الله بلا مكان، ولا يمنعه الحق سبحانه من علم كل مكان: يسمىٰ صوفيا".

١٠-يعقوب المزايلي: "التصوف: حال تضمحل فيه معالم الإنسانية".

١١-ونقل القشيري أنه يقال: "الصوفي: المصطلم عنه بما لاح له من الحق"، ويقال: "مقهور بتصريف الربوبية، مستور بتصرف العبودية".

ماذا وجدنا؟

هذه التعريفات تضمنت أمورًا مألوفة مفهومة، وما اشتبه منها فله تأويل سائغ:

- يميتك الحق عنك ويحييك به، تكون مع الله بلا علاقة (الجنيد).
- منقطع عن الخلق، متصل بالحق (الشبلي).

- النظر إلىٰ الحق بالكلية (جعفر الخلدي).
- قطع العلائق، ورفض الخلائق، واتصال الحقائق (أبو عثمان المغربي).
- أن يكون دائما مع الحق (الداراني).

فالمعنىٰ: الكون مع الله، والانقطاع عن الخلق. وهو في ظاهره محمود، لكن ما حدّ هذا الكون والانقطاع؟

ثمة معنىٰ آخر هو: فيه الجبر، وهو مشتبه بين الجبر المحض، والجبر الذي يعبر عنه قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الإنسان: ٣٠]؛ أي: للعبد مشيئة تحت مشيئة الله تعالىٰ، فهذا الحال يراه بعضهم نوع جبر، لا يلغي اختيار العبد، لكن لا يجعل له مشيئة مطلقة، فالجبر الذي في التعريفات يحتمل النوعين: التام، والمتوسط. قالوا:

- استرسال النفس مع الله علىٰ ما يريد (أبو محمد رويم).
- الصوفية أطفال في حجر الحق (الشبلي).
- تجري علىٰ الصوفي أعمال لا يعلمها إلا الحق (الداراني).
- مجردا من الأسباب (المزايلي).
- مقهور بتصريف الربوبية (نقله القشيري).

بعد هذا نأتي إلىٰ المعنىٰ الثالث، الذي فيه الغرابة في اللفظ والمعنىٰ، والذي ليس له عهد، ولا وجه يحتمل مفهومًا يمكن تأويله تأويلًا شرعيا، هو قولهم:

- مفارقة أخلاق الطبيعة، وإخماد الصفات البشرية (الجنيد).

- التصوف: طرح النفس في العبودية، والخروج من البشرية (جعفر الخلدي).

فإخماد الصفات البشرية، والخروج من البشرية تكلف وشطح غير معهود، ولسائل أن يقول: ما المقصود بهذا الخروج والإخماد؟

وهل يمكن ذلك؟

ولو فرض حصوله، فماذا يكون الإنسان بعد التخلص من بشريته وصفاته؟

وهذه التعريفات لم ترد عفوًا، فكثرتها تدل علىٰ قصدها، وإن تنوعت ألفاظها وتعبيراتها، فالمعنىٰ المقصود منها واحد ظاهر، فمن ذلك:

- منازلة الصفات الروحية، والتعلق بعلوم الحقيقة (الجنيد).
- غض الطرف عن كل ناقص، بمشاهدة من هو منزه عن كل نقص (أبو عمر الدمشقي).
- عصمه عن رؤية الكون (الشبلي).
- أن يكون الصوفي كما كان قبل أن يكون (الشبلي).
- من عرف نفسه عرف ربه (الحصري)، "الذي لا تقله الأرض، ولا تظله السماء (الحصري)، قال القشيري: "أشار إلىٰ المحو ".
- الصوفي لا وجود له (الخرقاني).
- كان مع الله بلا مكان، ولا يمنعه الحق من علم كل مكان (ابن الجلاء).
- حال تضمحل فيه معالم الإنسانية (المزايلي).
- المصطلم بما لا حق له من الحق (نقله القشيري).

ما هذا الجديد من المعاني؟

ثمة أفكار غريبة حتىٰ علىٰ مستوىٰ ما سبق، مثل:

كون الصوفي بلا مكان، وأن يكون كما كان قبل أن يكون، يعني:

نفي وجوده، واضمحلال إنسانيته، واصطلامه، ومحوه، وعصمته من رؤية الكون، ومنازلته الصفات الروحية، وعلمه بكل مكان، وتعلقه بعلوم الحقيقة، ومشاهدة الله تعالىٰ.

فبحسب هذه المعاني: الصوفي هو الذي لا وجوده له في مكان، قد صار إلىٰ حال قبل أن يكون، يشاهد الله تعالىٰ، لا يشاهد غيره، ويعلم الحقائق.

فهما حالتان متقابلتان متناقضتان: سلبية وإيجابية.

فالسلبية: هي: الاضمحلال، والاصطلام، والمحو، ونفي الوجود، والعصمة من رؤية الكون، وإخماد الصفات البشرية، والخروج من البشرية.

فهي حالة: نفي، وذهول، وخمود.

والإيجابية: منازلة الصفات الروحية، والعلم بكل مكان، والتعلق بعلوم الحقيقة، ومشاهدة الله تعالىٰ.

فهي حالة: إثبات، وحضور، ومنازلة، وبقاء.

وفي مصطلحات الصوفية نجد هذا التقابل، كـ: الفرق والجمع، والمحو والإثبات، والسكر والصحو، والغيبة والحضور، والفناء والبقاء.

وبهذا ندرك أن التصوف له هذان الجانبان، اللذان ظهرا جلياً في هذه التعريفات الأخيرة، وأبرزها: الفناء والبقاء. فهذان المصطلحان تكرر ذكرهما، وحولهما

يدندن المتصوفة، ويجمعون علىٰ أن قصد التصوف تمثل في الفناء خاصة، وهو الطريق إلىٰ البقاء؛ أي: الفناء عن البشرية، والبقاء بالإلهية، وهذه أقوالهم:

- الطّوسي عن المتصوفة: "الفانون بما وجدوا، لأن كل واجد قد فني بما وجد".(1)
- الهجويري: " الصوفي هو الفاني عن نفسه، والباقي بالحق، قد تحرر من قبضة الطبائع، واتصل بحقيقة الحقائق، والمتصوف هو من يطلب هذه الدرجة بالمجاهدة".(2)
- أبو المواهب الشاذلي(3): "الفنا هو أساس الطريق، وبه يتوصل إلىٰ مقام التحقيق، ومن لم يجد بمهر الفنا، لم يستجل طلعة الحَسْنا، وليس له في غد واليوم نصيب مع القوم".(4)
- الشيخ محمد زكي إبراهيم، شيخ العشيرة المحمدية في مصر: "التصوف فناء صفة العبد، ببقاء صفة المعبود".(5)
- التفتازاني، شيخ مشايخ الطرق الصوفية في مصر: "الفناء في الحقيقة المطلقة، وهو أمر يميز التصوف بمعناه الاصطلاحي الدقيق".(6)

---

(1) اللمع ص٤٧.

(2) كشف المحجوب ١/ ٢٣١.

(3) جمال الدين محمد المصري(ت٨٨١هـ)، كان يغلب عليه السكر، فيتمايل في الجامع الأزهر، له كتاب القانون في علوم الطائفة. انظر: هدية العارفين ٤/ ٢٤٤، الطبقات الكبرىٰ للشعراني٢/ ٦٧-٨١.

(4) قوانين حكم الإشراق ص٦٠.

(5) مجلة التصوف الإسلامي، المجلس الصوفي الأعلىٰ في مصر، عدد رجب ١٤١٤هـ ص٤٢.

(6) الموسوعة الفلسفية العربية ١/ ٢٥٩.

إذن، هذا هو الموضوع الرابع للتصوف: الفناء!

وهو التعريف الأصح والأدق، فالتصوف هو: الفناء. وقد علمنا معناه آنفا، وهو يحوي ما سبق من المعاني، فيدخل فيه الصفاء والتخلق، حتى الزهد والفقر، فإن الفناء يتضمن هذه المعاني جميعا، وهو فوقها.

لكن: أين الحكمة؟ أين الموضوع المتعلق بكلمة "سوفيا"، والتي إليها النسبة الراجحة عند المحققين من المتصوفة وغيرهم؟

الجواب في تفسير هذه الحكمة، فما الحكمة؟

- يقول أبو الريحان البيروني:"(السوفية) وهم الحكماء، فإن (سوف) باليونانية الحكمة، وبها سمي الفيلسوف (بيلاسوبا)، أي محب الحكمة.".[١]

فالفلسفة هي الحكمة إذن، وتعريفها:

- قال الجرجاني: "الفلسفة التشبه بالإله بحسب الطاقة البشرية، لتحصيل السعادة الأبدية، كما أمر الصادقﷺفي قوله: (تخلقوا بأخلاق الله)[٢]؛ أي تشبهوا به في الإحاطة بالمعلومات، والتجرد من الجسميات".[٣]

فالحكمة هي: التشبه بالإله، بالتجرد من الجسميات، والإحاطة بالمعلومات. وهذا هو حاصل التعريفات السابقة، فإن هذه المعاني هي نفسها هناك.

---

(١) تحقيق ما للهند، ص٢٧.

(٢) سيأتي تخريجه.

(٣) التعريفات، ص٧٣.

وبهذا نضع أيدينا على معنى الحكمة: إنها الفلسفة نفسها، وهي بتعبير المتصوفة: التخلق بأخلاق الله. يقول الغزالي:

- "فالذي يذكر هو قرب العبد من ربه عز وجل في الصفات التي أمر فيها بالاقتداء والتخلق بأخلاق الربوبية، حتى قيل: تخلقوا بأخلاق الله".(١)

وجاء في اصطلاحات الصوفية للكاشاني:

- "التصوف: هو التخلق بالأخلاق الإلهية".(٢)
- وابن عربي يقول:

"فاعلم أن التصوف تشبيه بخالقنا   لأنه خلق فانظر ترى عجبا".(٣)

- والجيلي يقول: "ولهذا أمرنا السيد الأواه فقال: تخلقوا بأخلاق الله؛ لتبرز أسراره المودعة في الهياكل الإنسانية، فيظهر بذلك علو العزة الربانية، ويعلم حق المرتبة الرحمانية".(٤)

فالتشبه والتخلق أمرهما واحد هو: التمثّل. فالمتشبه بشيء ما: يتمثل صفاته. والمتخلق بخلق شيء ما: يتمثل صفاته، وللتأكيد على ارتباط التصوف بهذه الحكمة، فإنهم يكثرون من ذكرها، وتسمية الصوفي بها:

- يقول الداراني: " إذا ترك الحكيم الدنيا فقد استنار بنور الحكمة".(٥)

---

(١) الإحياء ٤/ ٣٢٤.

(٢) اصطلاحات الصوفية، ص١٦٤.

(٣) الفتوحات ٢/ ٢٦٦.

(٤) الإنسان الكامل ٢/ ١٩.

(٥) طبقات الصوفية للسلمي ص٨١.

- وقال رويم:" من حكم الحكيم أن يوسع علىٰ إخوانه في الأحكام ويضيق علىٰ نفسه".[1]
- يقول أبو بكر الوراق:" الحكماء خلف الأنبياء، وليس بعد النبوة إلا الحكمة، وهي إحكام الأمور، وأول علامات الحكمة طول الصمت، والكلام علىٰ قدر الحاجة".[2]
- ويقول الحارث المحاسبي:" أكثر شغل الحكيم فيما يوجبه عليه الوقت".[3]
- يقول ابن عربي: " ومن شروط المنعوت بالتصوف: أن يكون حكيما ذا حكمة، وإن لم يكن فلا حظ له من هذا اللقب".[4]

والحكمة المرادة هنا هي التي تقتضي: إخماد الصفات البشرية، أو الخروج من البشرية، كلاهما معنىٰ مراد في الفكر الصوفي.

* * *

وهكذا نكون قد وضعنا أيدينا علىٰ موضوع التصوف، فإنه بحسب الدراسة التي جرت علىٰ التعريفات، خرجنا بأربعة موضوعات هي: الزهد، والتخلق، والصفاء، والفناء.

فالأول منها: الزهد. ليس مرادا لذاته، بدليل عدم التنصيص عليه، مع قربه، وتوافر لفظه، وإنما استعيض عنه بالمعنىٰ، ولو كان مرادًا بالذات والقصد،

---

(١) طبقات الصوفية ص١٨١.

(٢) طبقات الصوفية ص٢٢٦، محمد بن عمر الحكيم من ترمذ (ت٢٤٠هـ). طبقات الصوفية ص٢٢١.

(٣) طبقات الصوفية ص٥٩، والحارث صوفي مشهور(ت٢٤٣هـ)، انظر: طبقات الصوفية ص٥٦.

(٤) الفتوحات المكية، ابن عربي ٢/ ٢٦٦.

والتصوف موقوف عليه، لا يقوم إلا به: لجهدوا في النصّ عليه، ولأكثروا من ذلك؛ وقد فهم الدارسون من المتصوفة وغيرهم هذه الحقيقة.

والثاني، والثالث، والرابع: مراد لذاتها. وبعضها يغني لدلالتها علىٰ بعض:

- فالتخلق: صفاء، وفناء.
- والصفاء: تخلق، وفناء.
- والفناء: تخلق، وصفاء.

وهكذا انحصرت التعريفات في أربعة، وإذا ما قارنا بين التعريفات المتقدمة والمتأخرة، فإنا نجد المتأخرة مستخلصة من المتقدمة، فقد كانت هنالك محاولات جادة لتحديد المصطلح، باستخلاص تعريف من جملة تعريفات الأولين: دقيقة، وجامعة، ومانعة.

وقد تعلق المتصوفة بالتخلق والفناء عملياً، فكل من أراد السلوك والاتصال فعليه: التخلق بأخلاق الله تعالىٰ، والفناء عن أخلاقه. هذا عند الإجمال.

وعند التفصيل يتجه الحديث إلىٰ الفناء، فيأخذ حيزا كبيرا، فتارة يعبر عنه بالأنواع الثلاثة:

- الفناء عن إرادة السوىٰ؛ إي إرادة ما سوىٰ الله تعالىٰ.
- الفناء عن شهود السوىٰ؛ أي شهود ما سوىٰ الله تعالىٰ.
- الفناء عن وجود السوىٰ؛ أي ما سوىٰ الله تعالىٰ.

وتارة يعبر عنه بقسمين هما:

- الفناء عن الأوصاف البشرية، والبقاء بالأوصاف الإلهية.
- الفناء عن الذات البشرية، والبقاء بالذات الإلهية.

وكلا المعنيين قيل بهما في المذهب الصوفي، وكل له دعاته وأنصاره، والمهم من هذا معرفة موقف الفكرة الصوفية نفسها حيال هذين القسمين؟

فالمعنىٰ الأول: الفناء عن الأوصاف البشرية. هو من أسس الفكر الصوفي، لا ينكر هذا أحد ألبتة.

والمعني الثاني: الفناء عن الذات البشرية. هو الحلول والاتحاد عينه وذاته، وهما مصطلحان مرتبطان بالتصوف، لا ينكر هذا أحد، غير أن المبرئين له يقولون: هذا يمثل الاتجاه الفلسفي، دون السني.

وقد كان يصح هذا، لولا بطلان هذا التقسيم، كما سيأتي بيانه بعون الله تعالىٰ، وتحرير علاقة التصوف بالحلول والاتحاد والوحدة.

❋ ❋ ❋

نتيجة الدراسة

حصيلة هذه الدراسة: أن التصوف هو الفناء. والذي رجح هذه النتيجة:

إفادة المحققين منهم بها، فالطّوسي، والهجويري، والشاذلي، والتفتازاني أهل تصنيف وتحقيق في التصوف، فاختيارهم تعريفًا من بين ركامٍ تحديدٌ وتمييزٌ.

ولأنها في معنىٰ النتائج الأخرىٰ، فتعريف التصوف بالتخلق يجري المجرىٰ نفسه؛ إذ هو تخلق خاص، يتخلص فيه من أخلاق البشرية الذات، وهذا عين الفناء المقصود بالتصوف، وهو الفناء عن السوىٰ.

والمقصود بالصفاء: الخلوص من كدورات البشرية، من أخلاق وذات، فإذا خلص صفىٰ، والخلوص يكون بالفناء، فالصفاء نتيجة للفناء والتخلق، وهما مقدمتان له.

فهذه الثلاثة تدور في فلك واحد، ولا يضر تعريف التصوف بأيّها، وإنما اخترنا الفناء؛ لكثرة ذكره وتردده علىٰ ألسنتهم ومصنفاتهم، وهو من المقامات.

كما أنه مصطلح متوافق مع التصوف القديم في الثقافات الهندية وغيرها، فاليوغا هي حالة فناء واتحاد، وهو المقصود من الرياضات الصوفية.

أما الزهد فليس شرطا في التصوف، وهو في الوقت نفسه غير معارض للفناء، أو التخلق، أو الصفاء. أي: ليس شرطًا، ولا مانعًا. بل يُضاف إلىٰ التصوف ويُخلىٰ منه أيضًا، فوجوده وغيابه غير مؤثر في التصوف.

وهكذا نرىٰ إمكان تعريف التصوف بما يميّزه عن غيره بحدّ أو رسم، وأما ما يقال من صعوبة التعريف به، فليس إلا ضعف تحرير، أو قصد تعمية.

ثمة معانٍ للتصوف هي أحوال خاصة، وليست بعامة، ولا ينتزع منها تعريف مميز جامع مانع، مثل ما ورد في وصف الملامتية، الذين بالغوا في إخفاء المحمود وإبداء المذموم، رغبة في التخلص من الرياء والسمعة:

١. أبو حمزة البغدادي: "علامة الصوفي الصادق: أن يفتقر بعد الغنىٰ، ويذل بعد العز، ويخفىٰ بعد الشهرة. وعلامة الصوفي الكاذب: أن يستغني بالدنيا بعد الفقر، ويعز بعد الذل".

٢. الجنيد: "إذا الصوفي يعنىٰ بظاهره، فاعلم أن باطنه خراب".

٣. الشبلي: "لم سميت الصوفية بهذا الاسم؟ قال: لبقية بقيت عليهم من نفوسهم، ولولا ذلك لما تعلقت بهم تسمية".

٤. القشيري: سمعت الأستاذ أبا علي الدقاق يقول: "أحسن ما قيل في هذا الباب، قول من قال: هذا طريق لا يصلح إلا لأقوام كنس الله بأرواحهم المزابل".

٥. القشيري: "قال بعضهم: التصوف: إسقاط الجاه، وسواد الوجه في الدنيا والآخرة".[1]

هناك متفرقات من التعريفات تدور علىٰ إحدىٰ المعاني السابقة ولا تعارضها، وفيما ذكر منها هنا كفاية في الكشف عن حقيقة التصوف وما يميّزه، حيث إننا تناولنا حوالىٰ أربعين (٤٠) تعريفًا بالدراسة والتحليل، لنستخلص النتيجة الآنفة، التي إذا وضعت نصب العين، مع تناول أصول ومعتقدات وسلوك التصوف، أفضت إلىٰ اتفاقها وتناسبها، فغرضها: الفناء في الذات الإلهية لتحصيل الاتحاد.

* * *

(١) هذه التعريفات في الرسالة ٢/ ٥٥٢-٥٥٦.

الكتاب الأول: موضوع التّصوف

ملخص

بدأ البحث بتمهيد، فيه بيان اختلاف الناس في شأن التّصوف، من جهة سلامته، أو انحرافه. مع بيان أدلة كل طائفة. ثم شرع في دراسة كل دليل، ومناقشته.

وقد ظهر من ذلك: استحالة جمع التّصوف بين الفلسفة والسّنة.

ثم تطرق إلىٰ إنكار جماعة من المتصوفة: اشتقاق التّصوف من الصّوف. وأخرىٰ: إنكار اختصاصه بالزّهد.

وانتهىٰ إلىٰ البحث في مصطلح "التخلق"، والذي جعله المتصوفة: موضوع التّصوف. فظهر فيه معنىٰ زائد علىٰ مجرد ما هو معروف في التراث الإسلامي، استوجب فحصه، والتدقيق.

ليقف بعدها علىٰ مصطلح آخر، جعله المتصوفة: موضوع التّصوف. هو: الفناء. وقد جرىٰ بحث هذا المصطلح، وتحرير معناه، بدراسة جملة من التعريفات فيه؛ لتحديد ماهيته، فتوصل إلىٰ: أنه يتضمن ثلاثة معاني رئيسة:

فناء الإرادة، وفناء الشّهود، وفناء الوجود.

وكلها مرادة في التّصوف، غير أن البحث كشف عن أهمية بعضها علىٰ بعض؛ ففناء الوجود كان الأبرز، ثم الشّهود. وقد بدت العلاقة بين "الفناء" و "التخلق" ظاهرة ملموسة في هذين الفناءين. ثم بدراستهما خلص إلىٰ أن التّصوف يتضمن الحلول والاتحاد. وقد كان هذا داعيا للنظر في نصوص الأئمة، التي صرحت بهذا المعنىٰ، بألفاظ لا يتطرق إليها شك.

وقد كانت غاية الدراسة فحص الأقوال، وتحليلها، والحكم عليها، دون أصحابها، الذين فيهم من قد ينسب إليه ما لم يقله. ثم انتقلت الدراسة بعدها إلىٰ مناقشة اعتذاراتهم، التي كان غاية ما فيها: أنها تدفع الحكم بالكفر عن أصحاب الشطحات، لا عن مقالاتهم ذاتها. كما أنها تثبت عليهم مقالة الحلول، فلا تنفيها.

وبعد أن تبينت ماهية التّصوف: أكدت هذه النتيجة بفقرتين هما:

- ظاهرة اتهام المتصوفة.
- وعلاقة التّصوف بالفلسفة.

وفي نهاية البحث جرىٰ ذكر المحصلة.

* * *

تمهيد

قبل كل شيء، هذا تفسير العنوان: "موضوع التّصوف".

فالموضوع هو: الأفكار الأساسية التي تكوّن فكرة ما، تدل عليها، وتتعلق بها.

فالوضع في الاصطلاح، كما جاء في التعريفات للجرجاني، هو: "تخصيص شيء بشيء، متىٰ أطلق أو أحس الشيء الأول، فهم منه الشيء الثاني".[1]

وفي دراستنا هذه، الموضوع هو: الأفكار الأساسية التي تكوّن فكرة التّصوف. وهي التي متىٰ أطلقت لفظًا، أو أُحسّ بها معنىٰ، فهم منها التّصوف.

ومقصود هذه الدراسة التوصل إلىٰ هذا الموضوع، وتحديده بدقة، ليتميّز به، فلا يختلط بغيره؛ فإن آفة المتكلمين في التّصوف، إهمالهم تحديد موضوعه؛ ولذا يخلطون بينه وبين غيره، فلا يتميز، ولا يتبين، فتارة هو فلسفة، وتارة هو سنة، وتارة معتدل، وتارة غالٍ!

ثم أما بعد: فالدارسون للتصوف علىٰ مذهبين:

الأول: مذهب يرىٰ التّصوف أجنبيًّا عن الإسلام في: أصله، ونشأته، وأفكاره. وعليه: فهو فكر منحرف كله. وهذا رأي من يرفض التّصوف جملةً وتفصيلًا. يقابله من يقبل التّصوف بكل ما فيه، ويراه إسلاميا خالصا.

الثاني: مذهب يرىٰ التّصوف إسلاميًّا في: أصله، وأفكاره. تلبس بالفلسفة لاحقًا. وعليه: فمنه الإسلامي (المعتدل، السني). ومنه الفلسفي (الغالي، البدعي).

---

(١) التعريفات، ص١١١.

وهذا رأي طائفتين: الأولىٰ من المتصوفة، والثانية من غير المتصوفة.

وفي مقابل الطائفة الرافضة: طائفة من المتصوفة، ترىٰ كل ما في التّصوف حسنًا، وتقول: "الطرق إلىٰ الله عدد أنفاس الخلائق". [1]

من ذلك يتبين: أن المتصوفة، وكذا غير المتصوفة، منقسمون حيال التّصوف نفسه.

فمن المتصوفة من يقر بوجود فكر منحرف عن الإسلام في المذهب الصّوفي، لكنه يتبرأ منه، ويقول: إنه دخيل، طرأ لاحقًا، فتلبس بالتّصوف. ويعلن تمسّكه بالكتاب والسّنة. وآخرون منهم لا يقرون بشيء من ذلك.

ومن غير المتصوفة من يعتقد أن في التّصوف جانبا معتدلًا، سنيًّا، إسلاميًّا، يجب أن يعتنىٰ به، وينمّىٰ. وآخرون يرفضون هذا الرأي، ويعتقدون بطلانه.

فطائفتان متفقتان في القول والرأي، مختلفتان في المنهج.

وطائفتان مختلفتان في القول والرأي، وكذا المنهج. [2]

ومحل النزاع بين الفريقين؛ من يقبل التّصوف من المتصوفة وغيرهم، ومن يرفضه: أن أحدهما:

- يعتقد إمكانية الجمع بين الفلسفة والسّنة في تحقيق التّصوف.
- يرجح نسبة التّصوف إلىٰ الصّوف، واشتقاقه منه.
- يفسر التّصوف بالزّهد، مفترضًا علاقةً لازمةً بين الصّوف والزّهد.

---

(١) الفتوحات المكية، ابن عربي، ٢/ ٣١٧.

(٢) ينظر في هذا: الكتب التي عنيت بنقد التصوف مثل: التصوف في الإسلام، التصوف المنشأ والمصادر، التصوف بين الحق والخلق، مدخل إلىٰ التصوف الإسلامي، ابن تيمية والتصوف، نشأة الفكر الفلسفي.

- يجعل موضوع التّصوف هو: الخلق.
- يؤكد سلامة طريقة الصّوفية، ويدلل علىٰ موافقتها للشريعة، بما ورد عن الأئمة المتصوفة من كلمات، توجب التقيد بالكتاب والسّنة.

أما الآخر فإنه:

- يعتقد استحالة اجتماع النقيضين: الفلسفة، والسّنة.
- يمنع اشتقاق التّصوف من الصّوف.
- يطلب الدليل الصحيح لإثبات علاقة لازمة بين الصّوف والزّهد.
- يتساءل عن حدود هذا "الخلق" الصّوفي، وماهيته، وما يعنىٰ به؟
- يستفهم عن وجه التشابه في الأفكار بين متصوفة المسلمين والمتصوفة القدماء؟
- يطلب تفسيرًا لظاهرة الاتهامات، التي طالت كثيرًا من أئمة التّصوف.

وهذا موضع الفحص والتحرير، ثم النتيجة والحكم!

فمن ثبت دليله ثبت قوله، وإلا فلا.

* * *

أولًا: هل يجتمع النقيضان[1]

قضية التّصوف من المعارك، حتىٰ بين المعارضين؛ ذلك أن:

منهم من يجعله علىٰ قسمين: سني معتدلٍ، وفلسفي غالٍ.

ومنهم من ينكر هذه القسمة، ولا يرىٰ التّصوف إلا وجها واحدا، فلسفيا غاليا.

ولو تأملنا في حقيقة الخلاف لوجدنا: منزع هذا غير هذا.

فالفريق الأول قد جعل التّصوف علىٰ قسمين، نظرا منه إلىٰ "الأشخاص"، فمنهم المعتدل، ومنهم الفيلسوف الغالي، وهو كذلك، وأما الفريق الثاني فقد ذهب إلىٰ إنكار القسمة نظرا منه إلىٰ "الفكرة".

وفي هذه الحال كلا الفريقين مصيب، لاختلاف محل النزاع، أما لو اتّحد محل النزاع فلا؛ فلو كان الحكم مبنيا علىٰ أساس النظر إلىٰ "الأشخاص". فلا يصح القول بأن التّصوف وجه واحد، لا قسمة فيه؛ ذلك أن الواقع يقرر وجود الأشخاص المعتدلين والغالين، السنيّين، والفلسفييّن، فالأشخاص متفاوتون في التحقق بالفكرة. يقول نيكلسون:

" يقال إجمالًا: إن كثيرين منهم كانوا من خيار المسلمين، وإن كثيرين منهم لم يكونوا مسلمين إطلاقًا، ولعلها أن تكون أكبر الثلاثة مسلمة تقليدًا".[2]

---

(١) النقيضان: لا يجتمعان، ولا يرتفعان، كالعدم والوجود. انظر: التعريف للجرجاني ص٥٩.

تنبيه: البحث في هذه الفقرة ليس في أدلة الفريقين، إنما المقصود فحص دعوىٰ من يرىٰ جواز الجمع بين فكرتين متناقضتين: هل يمكن ذلك، أم لا؟

(٢) الصوفية في الإسلام، ص٣٣.

ولو كان الحكم مبنيا علىٰ أساس النظر إلىٰ "الفكرة"، فلا يصح القول بأن التّصوف في "ذاته" علىٰ قسمين: معتدلٍ، وغالٍ؛ فإنه من المستحيل أن تنقسم الفكرة "في ذاتها" إلىٰ: معتدلة، وغالية؛ سنيّة، وفلسفيّة؛ فلا يتصور أن تجمع الفكرة الواحدة بين نقيضين، كما لا يمكن اتساع المكان الواحد لنقيضين، فإذا جاء الليل ذهب النهار، وإذا جاء النهار ذهب الليل، وإذا آمن المرء انتفىٰ الكفر، وإذا كفر انتفىٰ الإيمان. ومن المحال اجتماعهما في مكان واحد.

نعم قد تكون الفكرة علىٰ درجات، قوة وضعفا، لكن كل ذلك له حدّ معلوم، إذا خرج عنه، انتفىٰ الانتساب إلىٰ الفكرة.

❋ ❋ ❋

إن الأمر المشهور المعروف: أن التّصوف فكرة، لها قواعد وأصول معروفة، من تحقق بها فهو متصوف حقيقة، ومن لم يتحقق بها، وكان ممتثلًا لبعض فروعها، فنسبته إلىٰ التّصوف من باب التجوّز في الإطلاق، ولا يأخذ حكم الصّوفي الحقيقي الخالص، وهذا حال أكثر المنتسبين إلىٰ التّصوف، وهذا التقرير لا يختص بالتّصوف، بل بالملل والمذاهب كافّة.

فالأشخاص متفاوتون في التحقق بالفكرة، فما مثلهم ومثل التّصوف إلا كنقطة حولها دوائر، فالنقطة هي الفكرة، ومن كان علىٰ الدائرة القريبة، كان أكثر قربًا من الفكرة، فما يزال يدور حول النقطة حتىٰ يتماهىٰ فيها، فيتحقق بها، وحينذاك يكون صوفيًّا خالصًا، وكلما ابتعدت الدائرة عن النقطة، كلما كان من عليها أبعد عن

التحقق، حتىٰ نصل إلىٰ أفراد ليس لهم من التّصوف إلا رسوم ظاهرة، لا تسمىٰ في حقيقة الأمر تصوفًا، ولا يسمون متصوفة، إلا من باب التجوّز.

فإذا تقرر أن التّصوف فكرة واحدة، بأصولها وقواعدها، والمتصوفة يقرّون بهذا، فيبطل حينئذ الجمع بين السّنة والفلسفة، فهي إما أن تكون سنيّة أو فلسفيّة؛ أما أن تكون كلتيهما فذلك باطل؛ لأنه محال لما تقدم، فالسّنة تناقض الفلسفة أصلًا، فهما دينان مختلفان، السّنة دين الرسول ﷺ، والفلسفة دين الوثنيّن عبّاد الأصنام، من حكماء الهند، والفرس، واليونان.[١]

نعم، من أئمة التّصوف أمّة متقيّدة بالكتاب والسّنة صالحون غير معصومين، ومنهم من دون ذلك، ومنهم من ليس من الإسلام في شيء، ففيهم الأصناف كلها.

وعليه فلا يصح تصحيح التّصوف، أو إبطاله بالنظر إلىٰ هؤلاء الأئمة؛ فإذا احتج المناصر بالصالح منهم علىٰ حسن التّصوف: احتج عليه المعارض بالزنديق منهم والمبتدع علىٰ سوء التّصوف. فتبقىٰ المسألة عالقة، وأكثر النزاع من هذه الحيثية؛ فإن من الذين صححوا التّصوف، بنوا قولهم نظرًا منهم إلىٰ المنتسبين إلىٰ التّصوف، وما جاء من الثناء عليهم، لكنهم لم ينظروا من جهة الفكرة نفسها، وهذا خطأ، ومثله كمن صحح النصرانية؛ لأن فيهم قسيسين ورهبانا، وأنهم لا يستكبرون.[٢]

---

(١) انظر: ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، ص٢٧.

(٢) ثمة فئة تنحو إلىٰ تصحيح الدين النصراني، وتستدل عليه بمثل قوله تعالىٰ: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ ٱلنَّاسِ عَدَٰوَةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْۖ وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّا نَصَٰرَىٰۚ ذَٰلِكَ

والصواب: أن يفرق بين الفكرة والمنتسبين إليها. فليست كل أفعال المتصوفة صادرة عن الفكرة الصّوفية، بل فيها ما هو صادر عن اتبّاع وتسنّن، فهذا ينسب إلىٰ الإسلام. وفيها ما هو صادر عن فكرة صوفية، معروفة من قديم، في الثقافات القديمة، فهذا ينسب إلىٰ الصّوفية،[1] أما نسبة كل ما يصدر عن الأئمة إلىٰ التّصوف، فمثل نسبة كل ما يصدر عن المسلمين إلىٰ الإسلام!

* * *

فإن قيل: فأين الأضداد؟

بِأَنَّ مِنۡهُمۡ قِسِّيسِينَ وَرُهۡبَانٗا وَأَنَّهُمۡ لَا يَسۡتَكۡبِرُونَ﴿٨٢﴾﴾ [المائدة]، وهذا باطل. لأن هؤلاء الرهبان والقسيسين:

- إما أن يكونوا باقين علىٰ نصرانيتهم، فالآية حينئذ لا تتعرض لهم.
- أو مؤمنين متبعين للنبي محمدﷺ، فالآية حينئذ تشير إليهم، وتتمتها تدل علىٰ ذلك: ﴿وَإِذَا سَمِعُواْ مَآ أُنزِلَ إِلَى ٱلرَّسُولِ تَرَىٰٓ أَعۡيُنَهُمۡ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمۡعِ مِمَّا عَرَفُواْ مِنَ ٱلۡحَقِّۖ يَقُولُونَ رَبَّنَآ ءَامَنَّا فَٱكۡتُبۡنَا مَعَ ٱلشَّٰهِدِينَ﴿٨٣﴾﴾ [المائدة] ففي كلا الحالتين الاستدلال بالآية علىٰ تصحيح النصرانية باطل، فالآية تحسن سبيل من ترك النصرانية إلىٰ الإسلام.

فمعنىٰ الكلام: أن من صحح التصوف بالنظر إلىٰ أن فيه صالحين، زاهدين، مثله كمثل من صحح النصرانية، لأن فيه قسيسين ورهبانا. ناسيًا أن صلاح هؤلاء كان باتباعهم النبي]، ليس لأنهم نصارىٰ. كذلك صلاح الأئمة من المتصوفة باتباعهم السنة، ليس لأنهم متصوفة.

(١) هذا هو طريق معرفة أصول ومصادر الفكرة الصوفية: النظر والبحث في الأفكار الصوفية، في الثقافات القديمة. فبينها مشتركات رئيسة، يثبت أن الخط واحد، والهدف واحد. وقد دخلت هذه الأفكار إلىٰ البيئة الإسلامية، وتقلدها طائفة من المسلمين.

أليست كلمات عربية تحمل معاني متضادة، فلم لا يكون التّصوف منها؟

قيل: أولًا: كلمة "صوفية" ليست من الأضداد.

ثم إن كلامنا في المصطلحات، لا في مجرد كلمات عربية.

فالمصطلحات كلمات مستعملة قبل التواضع على اصطلاحها، ثم إنها استعملت مصطلحًا للدلالة على مذهب أو فكرة أو نحو ذلك، فصارت دليلًا وعلامةً على هذا المذهب أو تلك الفكرة، لتمييزها عن غيرها، وفي عادة المصطلِحِين: أنهم ما وضعوا مصطلحاتهم إلا لمنع تداخل غيره بها، وبخاصة نقيضها، فلا يعقل إذن-بعد الاحتياط الشديد منهم على التميز-أن يضمنوها ما يضادها؛ لأن معناه حينئذ انتفاء التميز، وإذا انتفى التميز لم يعد للمصطلح أية فائدة في وضعه.

فإن قيل: سلمنا أن الفكرة لا تنقسم، لكن ألا تفرق بين ما هو أصل وطارئ؟

فهذا "التشيع" في أصله محمود؛ كونه بمعنى مناصرة آل البيت. لكن لما انحرف عن هذا المعنى: ذُمّ.

وهذا "العقل" في أصله محمود، لكن لما صار حكمًا على الشريعة: ذُمّ.

فلم لا تجعل التّصوف من هذا القبيل؛ محمودًا في أصله، لدلالته على معنى الإحسان والعبادة، فلما انحرف بدخول الفلسفة عليه: ذُمّ منه الطارئ الدخيل؟

فالجواب أن يقال: هذا الاعتراض يتضمن أمرين، هما:

الأول: تقسيم الفكرة إلى: أصل، وطارئ.

الثاني: جعل أصل فكرة التّصوف: محمودًا.

فأما الأول: فممكن غير ممتنع أن يكون مصطلح "التّصوف" موضوعا لمعنىٰ معيّن، ثم طرأ عليه ما يناقض المعنىٰ الموضوع، فاستعمل بعدئذ في المعنيين: في الأول حقيقة، وفي الثاني تجوّزًا. لكن هذا لا يلغي التقرير الآنف المتضمن: امتناع وجود فكرة تحمل معنيين متناقضين؛ لأن الامتناع من جهة الأصل، وأما الإمكان فمن جهة الطروء، وشتان ما بينهما.

فكلامنا في الأصل، وقد تقدم التنبيه علىٰ هذا بالقول: (في ذاتها)؛ والمعنىٰ: في أصل ما وضعت له. والمعتبر الأصل، فالحكم يتبعه حمدًا أو ذمًّا، وأما الطارئ فدخيل، ولا حكم له، واستعماله في المعنىٰ الأصل خطأ مردود. مثل استعمال مصطلحات: الديمقراطية، أو الاشتراكية، أو الليبرالية. للدلالة علىٰ الإسلام.

وأما الثاني: فافتراض أن أصل مصطلح "التّصوف" محمود، هكذا ابتدأ، فتلك دعوىٰ لا تقوم إلا ببرهان، فإن للمعترض أن يعكس فيقرر أنه مذموم، فيطالب هو أيضا بالبرهان؟

فرجع تحصيل الحقيقة إلىٰ البرهان في كل حال.

وما دام أنه تقرر: امتناع جمع الفكرة بين النقيضين، من جهة أصلها. فإن المهمة التالية هي: التحقيق في هذه المسألة، بتحديد أصل التّصوف: ما هو؟

أهو سني محمود، أم فلسفي مذموم؟

❊ ❊ ❊

ثانيـًا: البحث في نسبة التّصوف

يبني كثير من المتصوفة والمتعاطفين معهم: تزكيتهم للتصوف. علىٰ أنه: مشتق من الصّوف. ذلك اللباس المستحصل من جلود الأغنام، فإذا كان مشتقًّا من الصّوف، فما معنىٰ ذلك؟ وإلىٰ أي شيء يرمي هذا التقرير؟

الذي يرمي إليه: أن التّصوف يمثل الجانب الزّهدي التقشفي في الإسلام؛ كون اللباس الخشن يدل علىٰ العيش الخشن، ولا يعيش بالخشونة إلا الزاهد في متاع الدنيا. فصورة هذا التقرير كما يلي:

المقدمة الأولىٰ: المتصوفة يلبسون الصّوف. (يقال: تصوف. إذا لبس الصّوف).

المقدمة الثانية: الذين يلبسون الصّوف زاهدون في الدنيا. (بحكم الواقع).

النتيجة بعد حذف الحدّ الأوسط: المتصوفة زاهدون في الدنيا.

فهذه النتيجة بنيت علىٰ المقدمتين، مما يعني أن إبطال أي منهما: إبطال للنتيجة نفسها. ويمكن تصوير التقرير من جهة الفكرة نفسها -والسابقة من جهة الأشخاص- فيقال:

الأولىٰ: التّصوف لبس الصّوف.

الثانية: لبس الصّوف هو الزّهد.

النتيجة: التّصوف هو الزّهد.

وفي ثبوت المقدمتين: ثبوت النتيجة نفسها. وهذا محل البحث:

* * *

مناقشة المقدمة الأولىٰ: التّصوف لبس الصّوف

المطلوب التحقق من المقدمة الأولىٰ، والسؤال موجه إلىٰ المتصوفة؛ لمعرفة كيف تحصلوا عليها؟

وجوابهم: أنه في اللغة يقال: تصوف. إذا لبس الصّوف. وفي الواقع: المتصوفة اشتهروا بلبس الصّوف. فهذا دليلهم: الاشتقاق اللغوي، وحال المتصوفة.

* * *

التّصوف والاشتقاق اللغوي

فأما عن اللغة، فإنه يصح إطلاق وصف "الصّوفي" لمن لبس الصّوف، لكن هذا ليس محل الخلاف، إنما الخلاف في اشتقاقه، فإنه وإن ذهب جمع من المتصوفة -وغيرهم- إلىٰ اشتقاق التّصوف من الصّوف،[1] فإن من المتصوفة من منع هذا الاشتقاق، وجعلوه لقبًا محضًا، وبهذا قال القشيري والهجويري:

قال القشيري: "وليس يشهد لهذا الاسم من حيث العربية، قياس ولا اشتقاق، والأظهر فيه أنه كاللقب".[2]

وقال الهجويري: "واشتقاق هذا الاسم لا يصح علىٰ مقتضىٰ اللغة، من أي معنىٰ؛ لأن هذا الاسم أعظم من أن يكون له جنس يشتق منه، وهم يشتقون الشيء

---

(١) المقصود هنا: بيان أن القول بالاشتقاق ليس مجمعًا عليه بينهم. فأما الأقوال القائلة بالاشتقاق فليس هذا محلها.

(٢) الرسالة القشيرية، القشيري، ٢/ ٥٥٠-٥٥١.

من شيء مجانس له، وكل ما هو كائن ضد الصفاء، ولا يشتق الشيء من ضده، وهذا المعنىٰ أظهر من الشمس عند أهله، ولا يحتاج إلىٰ العبارة".[1]

وقيمة كلامهما تأتي من جهتين:

الجهة الأولىٰ: كونهما أئمة في التّصوف؛ فالأول عربي، والثاني فارسي، وكتاباهما من المصادر المتقدمة المعروفة في التّصوف، خصوصا "الرسالة".

الجهة الثانية: أنه لم يعترض أحد من المتصوفة بإنكار علىٰ هذا التقرير، لا من المعاصرين لهما، ولا من اللاحقين.[2]

أفلا يدل هذا علىٰ إقرارهم وتسليمهم بهذا التقرير؟ وفي أقل الأحوال علىٰ انقطاع حجتهم، وخلوهم من أدلة يعارضون بها؟

نعم، يصح أن يقال لمن لبس الصّوف: تصوف. وأن يوصف بأنه صوفي.

لكن ما نفعل بإنكار هؤلاء لهذا الاشتقاق، وهم الذين لهم المكانة في التّصوف؟

مثل هذا الموقف لا ينبغي أن يمرّ دون تحليل وفهم لمغزاه، وما يشير إليه:

فالقشيري يجعله لقباً، ويرجح هذه النتيجة، وبما أن الكلمة ليس لها أصل عربي، فليست مشتقة من كلمة أخرىٰ: فهذا يطرح احتمال ألا تكون الكلمة عربية أصلا؟

---

(١) كشف المحجوب ١/ ٢٣٠.

(٢) في "إحكام الدلالة علىٰ تحرير الرسالة" لزكريا بن محمد الأنصاري(٨٢٤-٩٢٦هـ) تعليق علىٰ كلام القشيري، ٢/ ٧٨٨-٧٨٩ فيه: "والأظهر فيه أنه غير مشتق، بل هو جامد كاللقب.. (ولكن القوم لم يختصوا بلبس الصوف). لكن هذا لا يضر؛ لأن الحكم للغالب، والغالب عليهم لبسه، والاكتفاء به". فهو يوافقه علىٰ أنه غير مشتق، وأنه لقب، وأنهم لم يختصوا به. وإذا لم يختصوا به، فكيف يغلب عليهم؟

نعم توجد كلمات عربية غير مشتقة، مثل لفظ الجلالة "الله"، كما في بعض الأقوال، وإن كان ضعيفًا، [1] وليس هذا موضع الشاهد، إنما موضعه: أن احتمال أعجمية كلمةٍ ما وارد؛ كونها غير مشتقة، وهذا هو المطلوب.

ثم إن الألقاب لا يشترط فيها أن تكون عربية، ولا يشترط في اللقب أن يكون بلغة حامله، وهذا معروف. فوجهان إذن قد يرجحان كون الكلمة غير عربية هما:

أولًا: أن اللقب لا يشترط فيه كونه عربيًا.

ثانيًا: أن الكلمة غير مشتقة، والكلمات الأعجمية غير مشتقة من أصل عربي.

والهجويري يرفض اشتقاق الكلمة، ويظهر صرامة وحسمًا أكثر مما أبداه القشيري، الذي استعمل عبارات، فيها شيء من الاعتبار لقول من قال بالاشتقاق، في قوله: "والأظهر فيه أنه.."، وهذا ما لم يفعله الهجويري، الذي قال: "واشتقاق هذا الاسم لا يصح على مقتضى اللغة".

فهل كان للجنس الذي ينتمي إليه أثر؟

فالهجويري فارسي، وقد قيل: إن الثقافة الفارسية مصدر رئيس من مصادر التّصوف. فقد تكون رغبة هذا الفارسي الصّوفي في الحفاظ على تراثه، وتعاليمه القديمة: حملته على رفض أن يسلبهم العرب لقبًا وفكرًا، هو ألصق بأمة الفرس منه بأمة العرب، وهو سابق عند الفرس، ولاحق عند العرب، فيستأثروا به، ويختصوا به لقبًا واسمًا. بخاصة إذا عرفنا أن كثيرًا من الفرس كانوا يتفاخرون بفارسيتهم على العرب، وبأفكارهم كذلك.

---

(١) انظر: اشتقاق أسماء الله للزجاجي، ص٢٣-٣٠.

وهذا الاحتمال وارد، ولا يجزم به؛ كون دليله محتملًا غير قطعي.

وقبل أن يفوت المقام، نذكر أنه كتب كتابه هذا بالفارسية، وذكر فيه كل ما ذكر في الكتب العربية عن التّصوف، من البحث في نسبة الكلمة، وما قيل فيها من الأقوال، وقد ساقها كلها والكلام في اشتقاقها من الصّوف، والصفة، والصفاء.

وبعد:

من كلام الإمامين نخرج باحتمال يؤيده أو يرفضه ما يأتي من مباحث، هو: أن الكلمة أعجمية، واللقب أعجمي ليس بعربي، ولو كانت صورته عربية.

* * *

الصّوفية ولباس الصّوف

من جهة حال المتصوفة، فالقول بأن التسمية جاءت من اشتهارهم بلبس الصّوف، واختصاصهم به، ترده شهادات أئمة التّصوف.

فهذا القشيري يقرر: أن الصّوف ليس لباس الصّوفية. فيقول:

"القوم لم يختصوا بلبس الصّوف". [1]

وفي عدم الاختصاص انتفاء النسبة ما بين التّصوف والصّوف، وهذه شهادة مهمة:

كونها صدرت من إمام متفق عليه، ولم يَرُدّ أحد كلامه هذا، ولم يعارضه أحد، لا من معاصريه، ولا من أتىٰ بعده، فهل يكذب في شهادته، أو يخطئ، ثم يسكت عنه جميعهم، من أولهم إلىٰ آخرهم، مع ظهور المسألة، وعدم خفائها؟

(١) الرسالة القشيرية، ٢/ ٥٥٠-٥٥١.

وقد وافقه أبو زكريا الأنصاري في "إحكام الدلالة علىٰ تحرير الرسالة"، علىٰ عدم الاختصاص، ثم ناقض نفسه بدعوىٰ أنه غلب عليهم، قال:

"(ولكن القوم لم يختصوا بلبس الصوف). لكن هذا لا يضر؛ لأن الحكم للغالب، والغالب عليهم لبسه، والاكتفاء به". (١)

فكيف يغلب عليهم، وهم لم يختصّوا به؟!

والقشيري عاش في القرن الرابع والخامس (٣٧٦-٤٦٥هـ)، وهذه الفترة متقدمة، فما بينه وبداياته التّصوف حوالىٰ القرن والنصف، فهو المراحل الأولىٰ التي تلت مرحلة التأسيس، وفيها اكتمل البناء، ففي هذه الفترة يخرج القشيري لينفي العلاقة بين المتصوفة ولبس الصّوف، فهو عارف بعصره، مدرك للفترة التي سبقت لقربه، وهذه شهادته القريبة غير البعيدة.

فكل هذه الدلائل تبطل اختصاص المتصوفة بلبس الصّوف، كما قال القشيري، حتىٰ ابن تيمية، وهو من أكثر الناس فهمًا وعلمًا بتاريخ التّصوف، وعلومها، ورجالها، وممن ذهب إلىٰ ترجيح القول باشتقاق التّصوف من الصّوف، يقول: "وهؤلاء نسبوا إلىٰ اللبسة الظاهرة، وهي لباس الصّوف. فقيل في أحدهم: صوفي. وليس طريقهم مقيدا بلبس الصّوف، ولا هم أوجبوا ذلك، ولا علقوا الأمر به، لكن أضيفوا إليه؛ لكونه ظاهر الحال". (٢)

وقوله: "لكونه ظاهر الحال". يحتمل أمرين:

---

(١) إحكام الدلالة علىٰ تحرير الرسالة لزكريا بن محمد الأنصاري(٨٢٤-٩٢٦هـ) ٢/ ٧٨٩.

(٢) الفتاوىٰ، ١١/ ١٦.

الأول: أن ظاهر حالهم لبس الصّوف. وهذا مردود بشهادة القشيري وأحوالهم.

الثاني: أن لبس الصّوف ظاهر حال الزهاد، وهؤلاء لما نسبوا إلىٰ الزّهد، نسبوا كذلك إلىٰ الصّوف تبعًا.

والمهم في كلامه: أنه أثبت أنهم لم يختصوا به. حيث لم ينظّروا لشيء من أمور الاختصاص؛ فلم يشترطوه، ولم يوجبوه، ولم يعلقوا به الأمر. وهذا هو المطلوب.

ولا يعكّر علىٰ هذا: أن بعضهم لبس الصّوف. فالعبرة بالشهرة والاختصاص.

إن القول باشتقاق التّصوف من الصّوف، يلزم منه أن يكون الأصل فيهم لبس الصّوف، فإذا كان العكس هو حالهم، فحينئذ يبطل أن يكون مشتقًا منه؛ لأنهم لم يمتازوا به، وهذا ما قرره القشيري من المتصوفة، ومن غير المتصوفة ابن تيمية، وبذلك يستوي هم وغيرهم فيه.

هذا وإن مما يبطل الوجهين جميعا-نسبة التّصوف إلىٰ الصّوف، من جهة الاشتقاق، ومن جهة الحال-خلو تعريفات التّصوف من ذكر الصّوف؛ فالمتتبع والدارس لتعريفات المتصوفة الأولين، المؤسسين، منذ بداية التّصوف، وحتىٰ منتصف القرن الخامس (٢٠٠-٤٤٠هـ)، يلحظ خلوّها من ذكر الصّوف، إلا تعريفـًا يتيمـًا من بين حوالي ثمانين تعريفـًا، ذكره الهجويري نقلًا عن الجنيد قال:

" التّصوف مبني علىٰ ثمان خصال: السخاء، والرضا، والصبر، والإشارة، والغربة، ولبس الصّوف، والسياحة، والفقر".[1]

---

(١) كشف المحجوب، ١/ ٢٣٥.

ولم يذكره القشيري في رسالته، ولم ينقله نيكلسون في بحث له، جمع فيه تعريفات التّصوف، من كلام الصّوفية، ينقلها من: تذكرة الأولياء للعطار، ونفحات الأنس للجامي، والرسالة للقشيري.(١)

فلو كانت النسبة صحيحة، فلم أعرضوا عن ذكرها في هذه التعريفات؟

ولا يعترض علىٰ هذا: بأن التعريفات تبلغ الألف، والألفين.

فإن هذا قد قيل، لكن عند البحث عنها، لا نحصل من العدد سوىٰ ما ذكر، مما يبلغ المائة علىٰ أكثر تقدير.

فإن قال قائل: فما تقول في الكلام المنقول عن أئمة التّصوف في نسبة التّصوف إلىٰ الصّوف، وهي موجودة في كتب التّصوف، فمن ذلك:

ما جاء في كتاب "اللمع" للطوسي، حيث قال: "باب الكشف عن اسم الصّوفية، ولم سموا بهذا الاسم، ولم نسبوا إلىٰ هذه اللبسة".(٢)

أليس في هذا نقض دعوىٰ أن التعريفات خالية من كلمة "الصّوف"؟

فالجواب أن يقال: فرق بين التعريف، والتفسير، والتعليل. فعند تعريف التّصوف، في جواب: ما التّصوف؟ لم يذكروا كلمة "الصّوف" إلا مرة. أما عند التعليل في جواب: لم سموا صوفية؟ فقد ذكرت طائفة منهم النسبة إلىٰ الصّوف.

فالتحقيق المذكور في هذا البحث دقيق؛ فإن التعريفات التي وردت علىٰ لسان الأئمة المتقدمين في التّصوف، والتي جمعت في كتب الصّوفية المتقدمة، تحت

---

(١) في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص٢٨-٤١.

(٢) اللمع، ص ٤٠.

عناوين مثل: باب التّصوف (الرسالة للقشيري)، قولهم في التّصوف (التعرف للكلاباذي)، ماهية التّصوف (عوارف المعارف للسهروردي)، باب التّصوف (كشف المحجوب للهجويري): خلت من ذكر كلمة "الصّوف".

إذن، بطلت المقدمة الأولىٰ.

❋ ❋ ❋

مناقشة المقدمة الثانية: لبس الصّوف هو الزّهد

المقدمة الثانية تقول: لبس الصّوف هو الزّهد.

فيقال فيها: ليست هذه قاعدة يستند إليها. فقد يلبس الغني الصّوف، وقد يلبسه الفقير، وقد يلبسه أحدهم من غير تقصّد رهبانية، أو زهد، أو فقر، وقد يلبسه الفقير غير الزاهد؛ لأنه لا يجد غيره، وقد يلبسه الزاهد أيضًا.

فهذه الأحوال كلها واقعة بالاتفاق، لا يمكن إنكارها، وعليه: فلا يصح الإطلاق بأن لبس الصّوف علامة الزّهد؛ إذ إن استخراج الحكم أو القاعدة لا يأتي إلا من طريق الاختصاص. ولا اختصاص هنا، فلبس الصّوف لم يكن خاصًا بالزهاد.

وإذا قيل: فهذا حال أغلبهم؛ يلبسون الصّوف.

قيل: كلا، لا نسلّم بهذا: وهؤلاء الأنبياء أعظم الزهاد، لم يكونوا يخصّون الصّوف باللبس، ولا تميّزوا به، بل لبسوه ولبسوا غيره، ومثلهم الصحابة رضوان الله عليهم.(١)

ولو فرض جدلًا القبول بهذا؛ فإن التسليم بهذه المقدمة غير مفيد في تحصيل النتيجة: أن التّصوف هو الزّهد. بعد أن بطلت المقدمة الأولىٰ؛ لأن المطلوب لصحة النتيجة: صحة المقدمتين معًا. حيث إنها بنيت عليهما، لا علىٰ واحد منهما.

يضاف إلىٰ ذلك:

أن النتيجة نفسها: أن التّصوف هو الزّهد. معترض عليها، والمعترض عليها هم المتصوفة، هم الذين رفضوا تعريف التّصوف به، وإن قال به بعضهم.

---

(١) انظر: زاد المعاد ١/ ١٣٥-١٤٧.

فالمقدمتان باطلتان في نظر طائفة من المتصوفة، ونتيجتهما باطلة عند المحققين من المتصوفة وغيرهم.

ومن المتصوفة من يرجع بالتّصوف إلىٰ معنىٰ الزّهد؛ ويعللون ذلك: بأن الصّوفية لما رأوا إقبال الناس علىٰ الدنيا: آثروا الزّهد فيها.

وهذا فيه نظر؛ فبالنظر إلىٰ تاريخ التّصوف: نجد أن ظهوره ابتدأ في نهاية القرن الثاني، وإقبال الناس علىٰ الدنيا بدأ في عهد عثمان رضي الله عنه، في منتصف القرن الأول، بعد كثرة الزرق والخير، وعليه: فإن ردة الفعل جاءت بعد مائة وخمسين عاما، وهذا بعيد، وتحليل متكلف.

وحين نتتبع تعريفات التصوف في كلمات المؤسسين للمذهب، نلحظ أمرًا يلفت النظر: لا نجد فيها ذكرا لكلمة "الزّهد"، ومعلوم أن المعرِّف لمصطلح ما؛ جديد غير معروف: يحرص كل الحرص، علىٰ أن يستل من اللغة الكلمة الأوفق، والأوضح، فإذا كان كذلك، فلم أعرضوا عن كلمة "الزّهد"، واستعاضوا عنه بعبارات من قبيل: إيثار الله، قلة الطعام، الفقر؟ هل غابت الكلمة عن قاموسهم؟

كلا، بل حاضرة، لكن لما لم يكن حقيقة التّصوف هو الزّهد: أعرضوا عنه. فإعراضهم لم يكن عفوًا، بل قصدًا وعمدًا، وقد فهم من بعدهم هذه الإشارة، فورد التصريح منهم بمنع اختصاص التّصوف بالزّهد:

- فقال شهاب الدين السهروردي: "التّصوف غير الفقر، والزّهد غير الفقر، والتّصوف غير الزّهد، فالتّصوف: اسم جامع لمعاني الفقر، ومعاني الزّهد، مع

مزيد أوصاف وإضافات، لا يكون بدونها الرجل صوفيا، وإن كان زاهدا فقيرا".[1] فالتّصوف لا يختص بالزّهد، ولا الزّهد هو التّصوف، وهكذا قال أيضا: ابن الجوزي: الخبير بالتّصوف، النقاد. ونيكلسون: المستشرق الباحث المختص بالتّصوف. وعبد الحليم محمود الإمام الصّوفي المدقق المحقق. وسعاد الحكيم المتصوفة الباحثة العارفة بخفايا التصوف. ومحمد زكي إبراهيم شيخ العشيرة المحمدية. والتفتازاني شيخ مشايخ الطرق الصّوفية.

- يقول ابن الجوزي:" التّصوف مذهب معروف يزيد علىٰ الزّهد، ويدل علىٰ الفرق بينهما: أن الزّهد لم يذمه أحد، وقد ذموا التّصوف".[2]
- وقال نيكلسون: "والصّوفية الأولون كانوا في الحقيقة زهّادا وادعين، أكثر منهم متصوفة".[3]
- ويقول الدكتور عبد الحليم محمود: "الزّهد في الدنيا شيء، والتّصوف شيء آخر، ولا يلزم عن كون الصّوفي زاهدا، أن يكون التّصوف هو الزّهد".[4]
- وقال التفتازاني: "الفناء في الحقيقة المطلقة، وهو أمر يميز التّصوف بمعناه الاصطلاحي الدقيق".[5]

---

(١) عوارف المعارف، ملحق بالإحياء، ٥/ ٧٩.

(٢) تلبيس إبليس، ص١٦٥.

(٣) الصوفية في الإسلام، ص١٢.

(٤) مقدمة المنقذ من الضلال، ص٤٠.

(٥) الموسوعة الفلسفية العربية ١/ ٢٥٩.

- وقال الشيخ محمد زكي إبراهيم: "الصّوفي أكثر من زاهد، إذ الزاهد في الدنيا زاهد في لا شيء، أما الصّوفي فلا يزهد إلا فيما يحجبه عن الله".(١)
- وتقول الدكتورة سعاد الحكيم: "البداية لم تكن -كما ظن بعض الباحثين- في الزّهد، الزّهد يتبع الحياة النفسية، بل تجلت في حالات الوجد، التي كانت خير تعبير عن إحساس العبد بالحضور الإلهي".(٢)

وكل دارس للتصوف بتحرّر وحياديّة ودقّة، سيصل إلىٰ النتيجة ذاتها، بغير تكلّف، لكن ذلك لا يعني نفي حال الزّهد عن المتصوفة، كلا، بل الأمر لا يعدو نفي اختصاص التّصوف بالزّهد، وإلا فمن المتصوفة من كان زاهدًا بلا ريب.

يقول ابن الجوزي:

"الصّوفية من جملة الزهاد، وقد ذكرنا تلبيس إبليس علىٰ الزهاد، إلا أن الصّوفية انفردوا عن الزهاد بصفات وأحوال، وتوسموا بسمات، فاحتجنا إلىٰ إفرادهم بالذكر".(٣)

من خلال ما تقدم:

- من اعتراض أئمة التّصوف علىٰ قضايا كان المظنون التسليم بها.
- وموافقة الآخرين لهم، إما بالتأييد، أو السكوت وعدم الرد.

---

(١) مجلة التصوف الإسلامي، المجلس الصوفي الأعلىٰ بمصر، عدد رجب١٤١٤هـ، ص٤٢، والشيخ صوفي معاصر، رائد العشيرة المحمدية بمصر، وله موقع علىٰ الانترنت.

(٢) عودة الواصل، ص٨٩.

(٣) تلبيس إبليس، ص١٦١.

نستطيع التأكيد بأن التّصوف لم يأخذ معناه من الزّهد، ولا اسمه من الصّوف، فلا دليل علىٰ هذا، بل الأدلّة علىٰ الضد من ذلك، وسيأتي مزيد إثبات لهذا في موضعه، عند الكلام علىٰ ماهية التّصوف.

* * *

ثالثًا: التّصوف والخلق

إذا لم يكن التّصوف هو الزّهد، فما هو إذن؟

ذكر المتصوفة: "الخلق" موضوعا للتصوف. وعند البحث في تراث الصّوفية التعريفي: نجد هذا المعنىٰ ظاهرًا، عكس الزّهد. في بضعة تعريفات مهمّة، أهميّتها من كونها تعريفات أئمة محققّين بارزين في التّصوف، مثل: الجنيد، والنوري، والغزالي، وابن عربي. ويلحق بهم: الجيلي، والكاشاني. ففي تعريفات هؤلاء تفسير التّصوف بالخلق بلفظ صريح لا احتمال فيه، إلا ما كان من تعريف الجنيد، فإنه جاء بإشارة صريحة لا تحتمل التأويل. وهذه أقوالهم:

١. أورد الدكتور عبد الحليم محمود عن النوري قوله:

"ليس التّصوف رسما ولا علما، ولكنه خلق، لأنه لو كان رسمًا لحصل بالمجاهدة، ولو كان علمًا لحصل بالتعليم، ولكنه تخلق بأخلاق الله، ولن تستطيع أن تقبل علىٰ الأخلاق الإلهيّة بعلم أو رسم".(١)

٢. الغزالي: "فالذي يذكر هو قرب العبد من ربه عز وجل في الصفات التي أمر فيها بالاقتداء والتخلق بأخلاق الربوبيّة، حتىٰ قيل: تخلقوا بأخلاق الله".(٢)

٣. يقول ابن عربي:

"فاعلم أن التّصوف تشبيه بخالقنا ... لأنه خلق فانظر ترىٰ عجبا"(٣)

---

(١) عبد الحليم محمود وقضية التصوف، المدرسة الشاذلية، ص٤٢٦.

(٢) الإحياء ٤/ ٣٢٤.

(٣) الفتوحات المكية ٢/ ٢٦٦.

٤. الكاشاني: "التّصوف: هو التخلق بالأخلاق الإلهيّة".[١]

٥. الجيلي: "ولهذا أمرنا السيد الأواه فقال: تخلقوا بأخلاق الله؛ لتبرز أسراره المودعة في الهياكل الإنسانية، فيظهر بذلك علو العزة الربانية، ويعلم حق المرتبة الرحمانية".[٢]

٦. الرسالة للقشيري: " سئل الجنيد عن المحبة، فقال: دخول صفات المحبوب على البدل من صفات المحب". [٣]

"الخلق" أمر متفق عليه بين الناس مدحاً وطلباً. وذكر الصّوفية له، وتفسيرهم التّصوف به، ليس عليه اعتراض ابتداءً، فلا شيء يمنع من أن يكون هذا هو موضوع التّصوف، إذا قدروا على الاستدلال له، وسوق البيّنات.

إنما الأمر الذي يسترعي الانتباه: بعض الألفاظ والجمل، التي وردت في هذه التعريفات، مما هي زائدة على مجرد "الخلق"؛ الذي معناه: الفضائل، والقيم العليا، والسماحة. مثل قولهم:

تخلق بأخلاق الله (النوري). تخلقوا بأخلاق الله (الغزالي، الجيلي). تشبيه بخالقنا (ابن عربي). التخلق بالأخلاق الإلهيّة (الكاشاني). التخلق بأخلاق الربوبيّة (الغزالي). دخول صفات المحبوب على البدل (الجنيد).

والمتفق عليه بين المسلمين:

---

(١) اصطلاحات الصوفية، ص١٦٤.

(٢) الإنسان الكامل ٢/ ١٩.

(٣) الرسالة ٢/ ٦١٥.

أن الله تعالىٰ، وهو: الإله، والرب، وله الألوهية، والربوبيّة. له أوصاف تليق به، ليست كأوصاف المخلوقين.

والإنسان له أوصاف لائقة به، ليست كأوصاف الله تعالىٰ. لقوله تعالىٰ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورىٰ] والذي يلحظ في هذه الأقوال:

أنها تقرر: اكتساب الإنسان صفات (أخلاق. بتعبيرهم) الله تعالىٰ. وأن هذه العملية الاكتسابية التخلقية هي: موضوع التّصوف.

هذه النتيجة واضحة في كلام هؤلاء الأئمة، من دون استثناء، حتىٰ في كلام الجنيد، وإن استعمل كلمات غير التي استعملها البقية.

فتارة قالوا: أخلاق الربوبيّة. والربوبيّة ليست إلا لله تعالىٰ.

وتارة قالوا: الإلهيّة. والإلهيّة له وحده، لا شريك له.

وفي ثالثة قالوا: أخلاق الله تعالىٰ. مصرّحين بالاسم الخاص.

وفي تعريف الجنيد: وصف لمحتوىٰ هذه العملية: أنها عملية بدلٍ، وليست تبادل، فالمحب يستبدل صفات المحبوب بصفاته؛ بمعنىٰ أنه يترك صفاته ويتخلّص منها، ليتلبس بصفات محبوبه، ويتخلق بها. والمحب هنا هو الإنسان، والمحبوب هو الله تعالىٰ.

فهاهنا أمران، احتوتهما هذه التعريفات:

الأول: اكتساب الإنسان صفات الله تعالىٰ (أخلاقه بتعبيرهم). أو تركه صفات نفسه، واكتسابه صفات الله تعالىٰ.

الثاني: أن هذه العملية الاكتسابية، التخلقية، الاستبدالية: عملية كاملة كليّة، ليست ناقصة جزئيّة.

هذا المعنىٰ هو الجديد الملاحظ في هذا التفسير؛ ولذا تقدم أنه ليس مجرد تخلق، أو خلق. فمجرد التخلق والخلق أمر مألوف معروف، أما هذه المعاني الزائدة، ففيها من الغرابة وما لا يخفىٰ. والاعتراض عليه نلخصه فيما يلي:

أولًا: قولهم: "أخلاق الله"، مصطلح حادث منسوب للشريعة، لم يعرف قبل المتصوفة، الذين انفردوا به، فالمستعمل في الشريعة: أسماء الله وصفات الله. وهي قرآنية المورد والمصدر. تتضمن معاني لائقة بالله تعالىٰ. أما هذا فلا يمتاز بذلك، بل منتزع من قول الفلاسفة، بالتشبّه بالإله علىٰ قدر الطاقة.(١)

ثانيًا: أن التعبير عن الأوصاف الإلهيّة بالأخلاق فيه محذور، هو: أن الأخلاق أحوال مكتسبة؛ فالمتخلق مكتسب، هذا هو المعنىٰ الغالب عليه، وعليه فلا يليق أن ينسب إلىٰ الله تعالىٰ؛ لأن أوصافه ذاتية غير مكتسبة.

ثالثًا: أن هذا المصطلح يفيد: أن بقدرة الإنسان تحصيل جميع الأوصاف الإلهيّة اتّصافًا أو تخلّقًا، بحسب تعبيرهم. ليس فيه قيد ولا تخصيص، ولا تحديد، بل إطلاق وتعميم. والمحذور في هذا لا يخفىٰ؛ فإن أوصاف الله تعالىٰ علىٰ ثلاثة أنواع، من جهة اتصاف العبد بها:

١- نوع في قدرته الاتصاف بمعناها، دون مماثلة مع حمده، مثل الرحمة.

---

(١) انظر: التعريفات، ص٧٣، بدائع الفوائد ١/ ١٦٤.

٢- نوع في قدرته الاتصاف بمعناها، دون مماثلة مع ذمّه، كالتكبّر.

٣- نوع يستحيل عليه الاتصاف بمعناها، كالخلق، والبرء، والتصوير.(١)

وهذا المصطلح لا يفيد هذا التفصيل، فليس فيه إشارة إلىٰ ما يمكن الاتصاف به وما لا يمكن، وما يحمد عليه وما يذم، ففيه عموم وإطلاق، وهو بهذا المعنىٰ يفضي إلىٰ المماثلة في الكمّ؛ أي في عدد صفاته، وهو محال. قال تعالىٰ:

﴿وَلَمۡ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدُۢ ٤﴾ [الصمد]

رابعـًا: أن هذا المصطلح يفيد كذلك: أن في قدرة الإنسان تحصيل الصفات الإلهيّة نفسها، في كيفيّتها، فيكون له حدود الصفة كما هي لله تعالىٰ، فتكون رحمته كرحمته، ووجوده كوجوده، وقدرته كقدرته..إلخ.

وهذا المعنىٰ فاسد، لبطلان المماثلة في الكيف؛ أي: في كيفية وكنه صفاته، والله تعالىٰ يقول: ﴿هَلۡ تَعۡلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا ٦٥﴾ [مريم]

* * *

فقد تبين: أن تفسيرهم التّصوف بهذه الجملة، فيه من المحذورات ما يشوش عليها، ويفسد معانيها، ويمنع منها شرعًا وعقلًا.

فإذا رفضوا تلك المعاني، وقالوا: ما أردنا ذلك، وما قصدنا.

فمنهم الصادق في قوله، غير أن ذلك لا يصحح هذه الجملة (أخلاق الله)؛ لأن الحكم لم يتجه إلىٰ النيات والمقاصد، إنما إلىٰ الجملة والكلمة والمصطلح

---

(١) انظر: فتح الباري ١١/ ٢٢٦، عدة الصابرين، ص٢٨٣.

نفسه، فإنه لا يحتمل تأويلًا صحيحـًا، والمحاذير لا تنفك عنه؛ كونها مرتبطة بالمصطلح نفسه، بمفرداته وتركيبه وسياقه، سواء أرادها المتكلمون أم لا، ولا يمكن قلب المعنىٰ إرضاءً أو جبرًا للخواطر، فهذا إفساد للكلام واللغة، والذوق. وتحوير وتبديل ممن لا يملك ذلك، ويؤول إلىٰ عدم الثقة بالألفاظ.

والمطلوب تصحيح هذه الجملة، بما ينفي عنها تلك المحذورات، فبدل أن يقال: "التخلق بأخلاق الله"، ليكن:

- الدعاء بأسماء الله الحسنىٰ. لقوله تعالىٰ: ﴿وَلِلَّهِ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰ فَٱدۡعُوهُ بِهَاۖ وَذَرُواْ ٱلَّذِينَ يُلۡحِدُونَ فِيٓ أَسۡمَٰٓئِهِۦۚ سَيُجۡزَوۡنَ مَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ١٨٠﴾ [الأعراف]
- أو إحصاء أسماء الله. كما في قوله عليه الصلاة والسلام: (إن لله تسعة وتسعين اسما، مائة إلا واحدا، من أحصاها دخل الجنة).[1]
- أو التعبد بأسماء الله وصفاته. فالتعبد صفة العبد، ولله الأسماء والصفات، فلا محذور.[2]

فإذا أمكن تفسير التّصوف بها، والاستغناء عن ذلك المصطلح المبتدع في لفظه، المبتدع في معناه: فحينئذ يكون خالصًا سائغًا. يبقىٰ بعد ذلك تصديقه بتطبيقه علىٰ وجهه الصحيح.

أما الإصرار عليه، فإنه دالّ علىٰ أن التّصوف ليس من السّنة في شيء، ودليل آخر يضاف إلىٰ ما سبق تحصيله، من نفي الصلة بين التّصوف والزّهد. والحال: أن

---

(١) رواه البخاري في صحيحه، كتاب التوحيد، باب: إن الله مائة اسم إلا واحدا ٦/ ٢٦٩١.

(٢) بدائع الفوائد ١/ ١٦٤.

المتصوفة ما تركوا هذا المصطلح بهذا اللفظ المخترع (التخلق بأخلاق الله)، وما غيروا منه شيئا، ولم ينقدوه، بل ساروا عليه، وتواطؤوا علىٰ قبوله.

والخلاصة: أنه لا اعتراض علىٰ تفسير التّصوف بالخلق، كما في تفسيره بالزّهد.

نعم هو خلق وتخلّق، لكنه بمعنىٰ خاصّ غير معروف ولا مألوف، خارج عن الحدّ الشرعي، وهو بذلك يسوغ الإنكار علىٰ التّصوف.

قال القائل: أليس قد تواتر عن الأئمة: الجنيد، والتستري، والداراني، وغيرهم، قولهم بوجوب التقيد بالشريعة؟

أفلا يمكن تخصيص ذلك اللفظ العام (التخلق بأخلاق الله) بهذا القيد الخاص، فيكون المعنىٰ: التخلق بما يصح شرعًا؟

والجواب: أن هذا يعتمد علىٰ التزام الصّوفية بهذا القيد، وتطبيقه علىٰ المصطلح، فإن هم فعلوا فنعمّا ما فعلوه، وإن لم يفعلوا لم يفدهم هذا القيد بشيء. وهذا يُعرف فيما يأتي.

ثم أيضًا: الواجب ضبط المصطلح نفسه، قبل كل شيء، حتىٰ لا يحتاج إلىٰ قيود أخرىٰ. فما الذي يمنعهم من ذلك، وهو أمر في قدرتهم فعله، وليس من العسر في شيء؟

لا شيء يمنعهم منه، فلسانهم لا يشكو عجمة، والغفلة عن هذا الضبط ممتنعة؛ فلا يصح أن يجتمعوا علىٰ نسيان ضبط مصطلح معروف مشهور، ويتواطئوا علىٰ المعنىٰ المحذور، دون أن يتنبّه إلىٰ ذلك ولو واحد، كيف يمكن أن يكون هذا سهوًا، يجتمع عليه أقطاب التّصوف؟!

رابعـًا: موضوع التّصوف[1]

بالدراسة والتحليل ظهر وبان ضعف العلاقة بين التّصوف والزّهد، علىٰ جهة الاختصاص، وتكشفت بعض الخفايا في مصطلح "الخلق"، والذي جعله المتصوفة موضوعا للتصوف، وبقيت جوانب تحتاج إلىٰ كشف.

وقد ساق المناصرون هذين المعنيين لتحسينه، وتوكيد صحته، وموافقته للشريعة، أما وقد أظهرت الدراسة خلاف ما ذهبوا إليه، فالمطلوب البحث عن معنىٰ آخر للتصوف غير الزّهد، وتحديد المراد من مصطلح "التخلق"، وهذه هي المهمة التالية:

عند النظر في التعريفات تستوقفنا عبارات، وكلمات غريبة المعنىٰ، ليست متداولة في التراث الإسلامي؛ أعني: الكتاب، والسّنة، وأقوال أهل القرون المفضلة. مثل: الاصطلام، السكر، الوجد، الاضمحلال، الغيبة والفناء.

ثم يأتي المحققون من قدماء الصّوفية، ومن بعدهم، إلىٰ المعاصرين ليقولوا:

إن المعنىٰ الدقيق، والغاية القصوىٰ للتصوف هو: الفناء.

فما الفناء؟ وعلىٰ أي شيء تدل الكلمات الأخرىٰ؟ وهل بينهما ثمة علاقة؟

للوقوف علىٰ هذه الحقائق: علينا دراسة التعريفات في هذا الباب. وهي علىٰ نوعين: الأول يفسر التّصوف بالفناء بلفظه، والثاني: يفسره به بألفاظ مرادفة.

* * *

(١) تكرر عنوان المبحث مع عنوان الكتاب، لبيان أن هذا أهم مبحث فيه، ولذا سمي باسمه.

الأول: تعريف التصوف بالفناء

١. الطّوسي: "الفانون بما وجدوا، لأن كل واجد قد فني بما وجد".[١]

٢. الهجويري: " الصّوفي هو الفاني عن نفسه، والباقي بالحق، قد تحرر من قبضة الطبائع، واتصل بحقيقة الحقائق، والمتصوف هو من يطلب هذه الدرجة بالمجاهدة، ويقوم نفسه في الطلب علىٰ معاملاتهم".[٢]

٣. أبو المواهب الشاذلي: "الفنا هو أساس الطريق، وبه يتوصل إلىٰ مقام التحقيق، ومن لم يجد بمهر الفنا، لم يستجل طلعة الحَسْنا، وليس له في غد واليوم نصيب مع القوم".[٣]

٤. التفتازاني: "الفناء في الحقيقة المطلقة، وهو أمر يميز التّصوف بمعناه الاصطلاحي الدقيق".[٤]

٥. محمد زكي إبراهيم: "التّصوف فناء صفة العبد، ببقاء صفة المعبود".[٥]

إذن حقيقة التّصوف، بحسب هذه التعريفات: هو الفناء. وهذا ما فهمه وقرره المستشرق الإنجليزي نيكلسون في رسالته: (هدف التّصوف الإسلامي)، التي نشرها عفيفي ضمن رسائله تحت عنوان: (في التّصوف الإسلامي وتاريخه).

---

(١) اللمع، ص٤٧.

(٢) كشف المحجوب ١/ ٢٣١.

(٣) قوانين حكم الإشراق، ص٦٠.

(٤) الموسوعة الفلسفية العربية ١/ ٢٥٩.

(٥) مجلة التصوف الإسلامي، المجلس الصوفي الأعلىٰ في مصر، عدد رجب ١٤١٤هـ ص٤٢.

الثاني: ألفاظ مرادفة للفناء

ثمة تعريفات تفسر التّصوف بألفاظ مرادفة للفناء، نأخذ منها بعض الأمثلة:

١- الجنيد: "أن يميتك الحق عنك، ويحييك به".[١]

٢- أبو يعقوب المزايلي: "التّصوف حال تضمحل فيها معالم الإنسانية".[٢]

٣- القشيري: "ويقال: الصّوفي: المصطلم عنه بما لاح من الحق"[٣].

* * *

حقيقة الفناء

النتائج السابقة حددت معنىٰ التّصوف في أمرين، هما: الفناء، والتخلق بأخلاق الله تعالىٰ. وتمييز التّصوف بمجردهما متعذر؛ كون الأول مصطلح مشترك لمفاهيم متعددة، والآخر غامض، لا يعرف حدّه.

فالفناء في اللغة: الزوال، والاضمحلال، قال تعالىٰ: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ۝٢٦﴾ [الرحمن]؛ أي زائل مضمحل، ويحتوي من المفاهيم ما يلي:

- الفناء الإرادي؛ بمعنىٰ زوال الإرادة الخاصة.
- الفناء الصفاتي؛ بمعنىٰ زوال واضمحلال الصفات الخاصة.
- الفناء الذّاتي؛ بمعنىٰ زوال واضمحلال الذّات الخاصة.

---

(١) الرسالة ٢/ ٥٥١.

(٢) الرسالة ٢/ ٥٥٦.

(٣) الرسالة ٢/ ٥٥٧.

وهناك مفهومان آخران، ليسا بجديدين كليًّا، هما:

الأول: الفناء الشّهودي؛ فلا يشهد الفاني في الكون سوىٰ الله، من جهة الفعل.

الثاني: الفناء الوجودي؛ فلا يرىٰ الفاني في الكون سوىٰ الله، من جهة الذّات.

والفناء الصفاتي جزء من الفناء الشّهودي، ففي هذا الفناء: لا يزال يفنىٰ عن رؤية الأشياء كافّة، حتىٰ يفنىٰ عن رؤية نفسه وصفاتها، فيعتقد أن الله تعالىٰ تمثل في كل شيء: فاعلًا، خالقًا، مالكًا. وثمة فرق بين الصفاتي والشّهودي:

فالصفاتي يختص بذات واحدة؛ تفنىٰ صفاتها، والشّهودي فناء صفات الأشياء.

والفناء الذّاتي جزء من الفناء الوجودي. وفي هذا الفناء: لا يزال يفنىٰ عن وجود الأشياء، ووجود نفسه، حتىٰ يستهلك في وجود الحق.

وثمة فرق بين الذّاتي والوجودي:

فالذّاتي خاص بذات واحدة هي التي تفنىٰ، وهذا ما يعبر عنه بالحلول الخاص.

والوجودي عام بكل الذوات هي التي تفنىٰ، وهذا ما يعبر عنه بالحلول العام.

فتحصل بهذا: خمسة أنواع للفناء. وهي مستحصلة بالتأمل في معنىٰ الفناء، وأكثرها ذكرها المتصوفة وغيرهم، من الذين لهم عناية بالتّصوف.(١)

فأيها المراد بالذّات، والكنه، والحقيقة في الفكر الصّوفي: أكلها، أم بعضها؟

هذا يحتاج إلىٰ تحديد دقيق، وفي التخلق بأخلاق الله تعالىٰ مفهومان، هما:

الأول: تخلق كامل؛ أي بكل الصفات.

---

(١) انظر: التعرف ص١٤٨، الرسالة ١/ ٢٢٨، مدارج السالكين ١/ ١٧٧،١٧٣.

الثاني: تخلق ناقص؛ أي ببعض الصفات.

فأي هذين المفهومين المقصود بالذّات والكنه والحقيقة في الفكر الصّوفي؟

فالتحديد مطلوب، وهذا ما نطمح إليه، مع استصحاب نتيجة سابقة:

أن المتصوفة لم يحدّوا التخلق بشيء، بل أطلقوه، ففيه إشارة إلى أنه تخلق كامل غير ناقص، وهنا نعيد التعريفات الآنفة للتذكير:

١- الجنيد: "أن يميتك الحق عنك، ويحييك به".(١)

٢- أبو يعقوب المزايلي: "التّصوف حال تضمحل فيها معالم الإنسانية".(٢)

٣- القشيري: "ويقال: الصّوفي: المصطلم عنه بما لاح من الحق".(٣)

في تعريف الجنيد: ذكر الحياة والموت. وهما مصطلحان لا يعبران عن حقيقة هذه الأحوال، إنما يطلقان ويراد بهما: الفناء، والبقاء. والمعنى الذي يحمل عليه: أن يموت الصّوفي (يفنى) عن: إرادته، وصفاته، وذاته. ويحيى (يبقى): بإرادة الله، وبصفاته، وبذاته. هذه هي احتمالات الكلام:

فالأول: مشروع مطلوب؛ أن يكون عمل الإنسان وفق إرادة الله تعالى.

والثاني: من المقررات والمبادئ الصّوفية: أن يتخلى عن صفاته، ويتحلى بصفات الله تعالى، وهنا يتصل هذا المصطلح بمصطلح سابق، هو: "التخلق بأخلاق الله تعالى".

---

(١) الرسالة ٢/ ٥٥١.

(٢) الرسالة ٢/ ٥٥٦.

(٣) الرسالة ٢/ ٥٥٧.

فهذه نقطة التقاء بين هذين المصطلحين: التخلق، والفناء.

والثالث: كذلك من المقررات الصّوفية المحضة، وهي تشير إلىٰ حالة الحلول والاتحاد؛ أي يفنىٰ عن ذاته، ليبقىٰ بذات الله تعالىٰ.

وهذا النوع يمثل الحالة المشار إليها.

فهذه الأنواع كلها محتملة في كلام الجنيد: موافقة الشريعة، وموافقة التصوف في قولهم بالتخلق بأخلاق الله، وموافقة الحلولية.

وهذا بالنظر إلىٰ مفردات التعريف، دون النظر إلىٰ صاحب التعريف، فربما قصد الجنيد شيئًا، وتكلم بكلام يحتمل أكثر من معنىٰ؛ ولذا لا يمكن نسبة القول بالحلول والاتحاد إليه بمجرد تعريفه هذا، لكن تبرئته وعدم تحميله معاني هذا الكلام كلها، لا يعني عدم سوق الاحتمالات الثلاثة؛ فإنها احتمالات هذا التعريف، وهي منسجمة مع الفكر الصّوفي، صادرة من متصوف، ويستشهد بها المتصوفة في تأييد آراء يذهبون إليها، فرفض الجنيد لمعاني الحلول لا يبرئ الفكر الصّوفي منها، وغير مانع المتصوفة الحلوليّة من استعمال كلامه فيها؛ لذا كان لزاما إيراد الاحتمالات الواردة في كلامه، وليس الاحتمالات المناسبة لحاله ومقامه.[1]

وفي كلام المزايلي: ذكر الاضمحلال لمعالم الإنسانية. فهذا هو التّصوف عندهم. فالاضمحلال هو: الفناء، والتلاشي، والمحو. فهذا المصطلح يحتمل المعاني الآنفة؛ اضمحلال: الإرادة، والصفات، والذّات. فأيها المراد؟

(١) سيأتي توضيح هذا الصنيع في آخر هذا البحث، في المحصلة.

لدينا شاهد، ربما ساعد على تحديد المعنى المراد، وهو قوله: معالم الإنسانية. فالاضمحلال يلحق الإنسانية نفسها، والإنسانية مصطلح أعم من أن يختص بالإرادة، أو الصفات، فهو يشملها ويشمل الذّات؛ فالإنسان مجموع: الذّات، والصفات، والإرادة. وإذا اضمحلت هذه الثلاثة لم يبق للإنسان وجود حقيقي، فحقيقة هذا الكلام إذن وظاهره الحلول والاتحاد.

وفي هذا التعريف لم يذكر الحال المقابل للاضمحلال، كما في تعريف الجنيد، لكن هذا لا يغير من المعنى شيئا؛ إذ هذا عرف متبع عند الصّوفية، يذكرون مرتبة الفناء، ويضمرون مرتبة البقاء فلا يذكرونها اكتفاء بالأول، فكل من فني عن نفسه بقي بربه، فالبقاء يتبع الفناء لزوما، فمرة يذكرونه، ومرة لا يذكرونه؛ كونه معروفا.

وعن الذي ساقه القشيري، فالاصطلام هو: الفناء. وبهذا عرفوه فقالوا: "الاصطلام الذّاتي: هو غيبوبة العبد عن وجوده، بجاذب الحضرة الإلهيّة الذّاتية، فيذهب عن حسه، ويفنى عن نفسه، وهذا هو مقام السكر".[1]

ففي هذا التعريف بيان لاتّحاد معاني مصطلحات عدة، هي: السكر، والغيبة، والجذب، والذهاب، والاصطلام. كلها بمعنى الفناء.

وفي هذا التعريف أيضا الاحتمالات الثلاثة: الاصطلام عن الإرادة، والصفات، والذّات. وبالرجوع إلى التعريف: ندرك أن المعنى الثالث (الاصطلام عن الذّات) مقصود. في قولهم: "غيبوبة العبد عن وجوده"، والغيبة عن الوجود، غيبة عن الذّات.

(١) معجم الاصطلاحات الصوفية ص٤٤، وهو تعريف الجيلي.

كذلك يحتمل المعنىٰ الثاني (الاصطلام عن الصفات)، في قولهم: "يذهب عن حسّه، ويفنىٰ عن نفسه". والحسّ والنفسّ يطلقان ويراد بهما فناء الشّهود، وهو يتضمن فناء الصفات. كما أن نفي الوجود – في هذا السياق، لا في كل سياق – قد يراد به فناء الشّهود؛ إذ حكم بغيابه عن وجوده، ولم يعقبه ببقائه في وجود الحق، أو باستهلاكه فيه.

وبذلك يكون هذا التعريف يتضمن: فناء الصفات أولًا، وفناء الذّات ثانيًا. وحمله علىٰ فناء الإرادة بعيد؛ فوصف الاصطلام والسكر ونحوهما لا يستعمل في فناء الإرادة عادة، ففي هذه الأحوال يذهب العقل، ويغيب عن حضوره، وفناء الإرادة لا يحدث فيه هذا الغياب.

وبعد المقارنة والنظر: نرىٰ اتفاق هذه التعريفات علىٰ الاحتمال الثالث: فناء الذّات. الدال علىٰ الحلول والاتحاد. كذلك اتفاقها علىٰ الاحتمال الثاني: فناء الصفات. فهذه المعاني غالبة، مع وجود إشارة محتملة إلىٰ فناء الإرادة في تعريف الجنيد. وفي التعريفات للجرجاني: "التّصوف: .. وقيل: تصفية القلب عن موافقة البرية، ومفارقة الأخلاق الطبعية، وإخماد الصفات البشرية". (١)

وإذا خمدت الصفات البشرية، بقي بالصفات الإلهيّة.

وقد ذكر الكلاباذي – وهو من الأئمة المتقدمين، وكتابه من أقدم المؤلفات – في تعريف الفناء أنه: "الغيبة عن صفات البشرية، بالحمل المولە من نعوت الإلهيّة. وهو أن يفنىٰ عنه أوصافه البشرية، التي هي: الجهل، والظلم". (٢)

---

(١) التعريفات ص٢٧.

(٢) التعرف ص١٤٨.

وفي هذا الكلام إشارة إلىٰ: فناء الإرادة؛ إذ ترك الظلم والجهل يأتي من موافقة الإرادة الإلهيّة، والفناء عن الإرادة البشرية، التي تحمل هذه الصفات. ولا ينكر وجود هذا المعنىٰ (فناء الإرادة) في كلامهم، وليس هذا محل البحث: إنما في المعنيين الآخرين هل هما موجودان، أم لا؟ وما منزلتهما، إن كان موجودين؟

فقد تبين أن هذه التعريفات وغيرها كثير: تشير إلىٰ وجود فناء الذّات والصفات في كلامهم، ولو علىٰ وجه الاحتمال. أما عن منزلتهما فالمباحث الآتية معنية بالكشف عنها.

* * *

الفناء والتخلق

ولا يمر هذا التحرير دون التذكير بأمر يفيد في فهم موضوع التّصوف:

فبما أن التّصوف فسر بالتخلق والفناء معـاً، فثمة علاقة بينهما إذن. وهذا يعرف من معرفة معنىٰ المصطلحين؛ فقد تقدم أن الفناء: زوال، واضمحلال.

والتخلق بأخلاق ما يفيد: ترك أخلاق الذّات والإقلاع عنها، وهذا مقصود لغيره، والتلبس بالأخلاق الأخرىٰ، وهذا مقصود لذاته. وهذا الترك والإقلاع هو المعنىٰ نفسه للفناء؛ فالفناء: ترك للحال الخاص، وتلبس بحال أخرىٰ.

فالتخلق يتضمن معنىٰ الفناء إذن. فهو فناء عن أخلاق النفس، هذا أولاً؛ للتخلق بعده بأخلاق الله تعالىٰ، وهذا ثانيًا. وهذا ما يسمىٰ في المصطلح الصّوفي بالبقاء.

فكل فناء يتبعه بقاء. فالتخلق فعل، أوله: فناء. وآخره: بقاء. فمقصوده بالذّات: البقاء بالأخلاق الإلهيّة. وأما الفناء عن الأخلاق البشرية فمقصود لغيره.

يقول الشاطبي مبينا العلاقة بين التخلق والفناء:

"حاصل ما يرجع إليه لفظ التّصوف عندهم معنيان:

أحدهما: التخلق بكل خلق سنيّ، والتجرد عن كل خلق دني.

والآخر: أنه الفناء عن نفسه، والبقاء لربه.

وهما في التحقيق إلىٰ معنىٰ واحد، إلا أن أحدهما: يصلح التعبير به عن البداية. والآخر: يصلح التعبير به عن النهاية. وكلاهما اتصاف، إلا أن الأول: لا يلزمه الحال. والثاني: يلزمه الحال.

وقد يعبر فيهما بلفظ آخر، فيكون الأول: عملًا تكليفيًّا. والثاني: نتيجته. ويكون الأول: اتّصاف الظاهر. والثاني: اتّصاف الباطن. ومجموعهما هو التّصوف". (١)

الشاطبي جعل التخلق أولاً، ثم الفناء ثانياً، وأما الصوفية فالعكس؛ ذلك أن الفناء تخلص من الأوصاف الموجودة والذّات لتحصل التخلية، ليمكن بعدها التحلي باكتساب الأخلاق والذّات الإلهية. فهذا هو التخلق عندهم.

فمحصّل التّصوف: فناء عن أخلاق النفس والذّات، وبقاء بأخلاق الله تعالىٰ.

وهكذا نص المتصوفة، لما تكلموا في معنىٰ التّصوف، ففسروه بالفناء، إما بنص مباشر (باللفظ)، أو بنص غير مباشر (بالمعنىٰ)، وفسروه بالتخلق كذلك، باللفظ والمعنىٰ.

تبين مما مضىٰ:

---

(١) الاعتصام ١/ ٢٠٧.

أن الفناء موضوع التّصوف. فهذا المعنىٰ كان ظاهرًا بألفاظ كثيرة مرادفة، كالاصطلام، والاضمحلال، والسكر، والغيبة، والجذب.. إلخ، وليس هذا كل شيء؛ فإن طائفة من التعريفات جعلت موضوع التّصوف: الفناء. باللفظ نفسه، دون اللجوء إلىٰ المرادفات، وذلك يعطي هذا المعنىٰ اعتبارًا يستحق به أن يكون موضوع التّصوف؛ إذ تكرر بلفظه، وبألفاظ مرادفة، وبه فسّر التّصوف في كلام المتصوفة، وهذا ما لم يحظ به: الزّهد، والصّوف.

* * *

عود إلىٰ حقيقة الفناء

من هذه التعريفات ندرك: أي معاني الفناء اختص به الفكر الصّوفي؟

فمن المقطوع به: أن فناء الشّهود ومنه الصفات، والوجود ومنه الذّات: هدف وغاية في هذا الفكر. يتبين ذلك من التعريفات الآنفة:

فأما فناء الشّهود والصفات، فإنهم لا ينكرون إرادته وقصده، وكونه هدفًا للتصوف، فهذا أمر مسلّم به عند جميعهم، فقد ذكروا أن العبد يتخلص من صفاته الذّاتية، ليتخلق بأخلاق الله تعالىٰ، جاء ذلك في كلام: النوري، والغزالي، وابن عربي، والجيلي، والكاشاني، وقد تقدم.

وأما فناء الوجود والذّات، فهو كذلك مراد، بدليل اتهام جمع من المتصوفة به، من البسطامي إلىٰ الشبلي، والحلاّج، والنوري، وأبي حمزة البغدادي إلىٰ ابن عربي، وابن الفارض، والتلمساني، وابن سبعين، والقونوي، وغيرهم.

فلا يشك أحد من الباحثين تقرير هؤلاء لهذا الهدف مبدأ للتصوف، وهو موجود ثابت في كلام كثير منهم، منسوب إلىٰ بعضهم، محتمل في كلام كثير منهم.

فهذان الاتجاهان موجودان في التّصوف إذن، وبهذا نقترب من معرفة الوصف المميز للتصوف:

إنه الفناء عن البشرية بالذّات والصفات، والبقاء بالإلهيّة بالذّات والصفات.

فأما الفناء عن الذّات البشرية، والبقاء بالذّات الإلهيّة، فهذا هو عين الحلول والاتحاد؛ فإن بحلول الذّات الإلهيّة في الإنسان تفنىٰ ذاته، كذا باتحاده بالذّات الإلهيّة، فالحلول هو الاتحاد في بعض الأقوال، قال الجرجاني:

" الحلول عبارة عن اتحاد جسمين، بحيث تكون الإشارة إلىٰ أحدهما، إشارة إلىٰ الآخر"، "الاتحاد هو تصيير الذّاتين واحدة".[1]

لكن بينهما فرق هو: أن الاتحاد امتزاج كلي، لا سبيل للانفصال، أما الحلول فامتزاج جزئي، يمكن الفصل فيه بين الحالّ والمحلول.

وهذا الحلول إما أن يكون خاصّـًا، أو عامّـًا، فإذا كان عامّـًا فهو ما يسمىٰ بوحدة الوجود؛ لأنه حلول في جميع الكائنات.

وعليه نفهم قدرا مهمّـًا من التّصوف، هو كونه يتضمن مبادئ: الحلول، والاتحاد، والوحدة. وليس غريبـًا إن قيل: إن تعريفات الأئمة المتصوفة تفيد هذا المعنىٰ بشكل جلي ظاهر.

---

(١) التعريفات ص٣،٤١.

تلك التعريفات التي تجعل التّصوف:

حالًا تضمحل فيه معالم الإنسانية، وفناءً عن الوجود، فالوجود والمعالم الإنسانية أسماء وأوصاف تدل علىٰ الذّات، بل إن تلك التعريفات التي خصّت الصفات بالذكر، فجعلت التّصوف: فناءً عن صفات العبودية، وإخمادًا للصفات البشرية. فيها ما يفيد المعنىٰ الأول: الفناء عن الذّات.

فحقيقة الأمر – بالنظر إلىٰ الكيفية التي يقرر بها المتصوفة: فكرة التخلق بأخلاق الله – فإنه لا فرق بين أن يقال: الفناء عن الصفات البشرية. وأن يقال: الفناء عن الذّات البشرية.

ذلك أن العلاقة بين الذّات والصفات لا تنفك، فالفصل بينهما ذهني لا حقيقة له في خارج الذهن، فلا صفات إلا بذات، ولا ذات إلا بصفات. وعليه:

فمن نفىٰ الصفات البشرية كلها، فإنه بهذا قد نفىٰ الذّات نفسها، فالذّات تتغيّر وتتبدّل بالتغيّر والتبدّل الكلي للصفات.

فهؤلاء المتصوفة يقولون بالتخلق بأخلاق الله تعالىٰ، ولا يستثنون شيئا من الصفات الإلهيّة، فكلامهم يفيد أن: التخلق يكون كليّـًا، وليس جزئيّـًا. فهو فناء كليّ عن الصفات البشرية، وبقاء كليّ بالصفات الإلهيّة. وما هذا إلا فناء عن الذّات ذاته، وليس عن الصفات فحسب.

وليس لهم مخرج من هذا، إلا بأن يقرروا: أن التخلق جزئيّ. فالفناء يكون عن شيء من الصفات البشرية، لا كلها. والبقاء يكون بشيء من الصفات الإلهيّة، لا كلها. وما رأينا في كلامهم مثل هذا التفصيل. ما رأينا إلا الإجمال والتعميم.

فالفناء عن الصفات البشرية، بحسب إطلاق المتصوفة، يعود إلىٰ معنىٰ الفناء عن الذّات البشرية. وبذلك يكون معناه: الحلول، والاتحاد، ووحدة الوجود.

وهذا لازم لهم وإن أنكروه، إلا أن يعيدوا صياغة مذهبهم بالتفصيل، والتفسير، ونفي أن يكون التخلق كليّاً.(١)

* * *

نصوص المتصوفة في: الحلول والاتحاد والوحدة

في هذا الباب، للمتصوفة نصوص كثيرة جدا، صريحة العبارة والدلالة، كما أن لهم نصوصاً تحتمل هذا المعنىٰ بوضوح:

- ينقل السرّاج عن أبي علي الروذباري: أنه أطلق علىٰ أبي حمزة البغدادي أنه حلولي. وذلك أنه سمع صوتاً، مثل: الرّياح، وخرير الماء، وصياح الطيور. فكان يصيح ويقول: لبّيك. فرموه بالحلول، ثم ذكر السرّاج الطّوسي: أن أبا حمزة دخل دار الحارث المحاسبي، وكان للحارث شاة، فصاحت، فشهق أبو حمزة وقال: "لبيك سيدي. فغضب الحارث وعمد إلىٰ سكين، وقال: إن لم تتب من هذا الذي أنت فيه، أذبحك. قال أبو حمزة: إذا أنت لم تحسن تسمع هذا الذي أنا فيه، فلم تأكل النخالة بالرماد".(٢)

---

(١) مما يجدر التنبيه له هنا: أنه لا يلزم من هذا أن كل صوفي فهو من أهل الحلول، فإن لازم المذهب ليس بمذهب، فالناس يقولون كلامًا ويرون رأيًا، ولا يدركون لوازمه. والبحث في مسألة من الصوفي ليس محله هذه الدراسة.

(٢) اللمع، ص٤٩٥. تلبيس إبليس، ص١٧٠.

- وذكر ابن الجوزي قول أبي يزيد البسطامي:

" سبحاني، سبحاني، ما أعظم سلطاني، ليس مثلي في السماء يوجد، ولا مثلي صفة في الأرض تعرف، أنا هو، وهو أنا، وهو هو".

ونقل قوله: " دفع بي مرة حتىٰ قمت بين يديه، فقال لي: يا أبا يزيد إن خلقي يحبون أن يروك، قلت: يا عزيزي، إن كانوا يحبون يروني وأنت تريد ذلك، وأنا لا أقدر علىٰ مخالفتك، فزيني بوحدانيّتك، وألبسني ربانيّتك، وارفعني إلىٰ أحديّتك، حتىٰ إذا رآني خلقك، قالوا: رأيناك، فيكون أنت ذلك، ولا أكون أنا هناك، ففعل بي ذلك".

وساق ابن الجوزي سنده إلىٰ الحسن بن علي بن سلام قال:

" دخل أبو يزيد مدينة، فتبعه منها خلق كثير، فالتفت إليهم فقال: إني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدون. فقالوا: جنّ أبو يزيد؛ فتركوه".[١]

ونقل أبو عبد الرحمن السلمي عن الشبلي قوله:

" وما افترقنا، وكيف نفترق ولم يجر علينا حال الجمع أبدا ".[٢]

والهجويري عنه قوله: " الصّوفي لا يرىٰ في الدارين مع الله غير الله".[٣]

- وأما الحلاّج فقد زعم أن من تهذب بالطاعة، لا يزال يصفو عن البشرية، حتىٰ يحل فيه روح الله، الذي كان في عيسىٰ عليه السلام، فلا يريد شيئا إلا كان.[٤]

---

(١) انظر النصوص السابقة عن أبي يزيد في: تلبيس إبليس، ص٣٤٥.

(٢) طبقات الصوفية، ص٣٤٢.

(٣) كشف المحجوب، ١/ ٢٣٥.

(٤) انظر: دائرة معارف القرن العشرين، ١٠/ ٣٥٥، التصوف بين الحق والخلق، ص٦١.

وذكر عنه السلمي قوله: " ما انفصلت البشرية عنه ولا اتصلت به ".(١)

وقد زعم أن الله حلّ فيه، وكان يرسل رسائل إلىٰ أصحابه علىٰ أنه هو الله تعالىٰ، وفي كتبه شيء كثير من هذا، فهو محل إجماع عند أهل العلم: أنه يقول بالحلول، وكان يقول: " إني مغرق قوم نوح، ومهلك عاد وثمود"، وله الجملة المشهورة: "أنا الحق".(٢) ويقول:

سبحان من أظهر ناسوته — سر سنا لاهوته الثاقب

ثم بدا في خلقه ظاهرًا — في صورة الآكل والشارب

حتىٰ لقد عاينه خلقه — كلحظة الحاجب بالحاجب(٣)

- ويروي الطّوسي عن سهل بن عبد الله التستري قوله، وقد سئل عن سر النفس، فقال: "النفس سرّ، ما ظهر ذلك السّر علىٰ أحد من خلقه إلا فرعون، فقال: أنا ربكم الأعلىٰ".(٤)

فهذا صريح في الحلول والاتحاد، وقد يكون منسوبا إلىٰ التستري، إلا أن:

استشهاد الطّوسي به، وسوقه، يدل علىٰ رضاه به؛ فلم يذكره مجردًا، بل تقريرًا لآراء المتصوفة، فهو إذن من الآراء الصّوفية.

واعتماد المتصوفة كتاب الطّوسي "اللمع"، وعدم نقد شيء فيه، بما فيه هذه الكلمة ونحوها، يدل علىٰ رضاهم به.

---

(١) طبقات الصوفية، ص٣١١.

(٢) ديوان الحلاج ص٢٠٢، الفهرست، ص٣٢٩.

(٣) ديوان الحلاج، ص ٣٠. انظر: تلبيس إبليس، ص ١٧١. مصرع التصوف، ص١٧٨.

(٤) اللمع، ص٢٩٩.

ولو ذهبنا نتتبع أقوالهم ما خلصنا لكثرتها، فما من إمام مشهور لديهم إلا ولديه شيء من هذا الكلام، إما بالتصريح، وإما بالإشارة والتلميح، لم يسلم من هذا إلا بعضهم كالمحاسبي، فهذه المعاني موجودة ظاهرة في كلامهم، هذا لا يمكن إنكارها، وتبقىٰ محاكمة كل من قال بها: إن كان قاصدًا لها، أم لا؟

فهذا أمر يعسر الحكم به، إذ ما في القلوب لا يعلم به إلا الله تعالىٰ، وهؤلاء كثير منهم التبست عليهم العبارات والكلمات، فخلطوا بين المعاني والألفاظ، فتكلموا بألفاظ لا تحتمل إلا معاني: الحلول، والاتحاد، والوحدة.

والمهم في الأمر: أن هذا الإصرار علىٰ تقرير هذه المعاني، بقصد أو بدون قصد، لم يكن لولا أنها القضية الأصل والأساس للتصّوف:

فمن المتصوفة من فهم هذه المسألة واعتنقها، فتكلم بها عن علم ودراية.

ومنهم من لم يدركها، لكن تكلم بمثل ما تكلم به المدرك لاتحاد ألفاظهم.

وهكذا اتفقت الفئتان: علىٰ تقرير مبدأ التّصوف بالصورة نفسها التي كانت عليه قديمًا.

❃ ❃ ❃

موقع الوحدة من حقيقة التّصوف

إذن، قد فُسّر التّصوف بالحلول والاتحاد، بالنظر إلىٰ أن معناه: الفناء في الذّات الإلهيّة، والتخلق بأخلاق الله تعالىٰ. وهما خاصّان، لكن أين موقع الوحدة من هذه الفكرة الصوفية، وقد علم أنها غير مختصة بفرد، ولا بجنس الإنسان، بل بكل الكائنات الموجودة في هذا العالم؟

فالجواب: أن لها موقعاً هو أساس في هذه الفكرة من جهتين اثنتين:

الأولىٰ: أن الوحدة حلول في ذاتها، لكنها حلول عام. فمن هذه تعلقها بالفكرة.

الثانية: أن التّصوف يرىٰ كل شيء: هباءً وسراباً، ليس له من ذاته وجود، ولا فعل، فوجوده وفعله من غيره؛ من القوة المهيمنة، التي تحل به فتعطيه الوجود.

وهذه الفكرة موجودة في التّصوف القديم ما قبل الإسلام، ثم إنها انتقلت إلىٰ المسلمين، وقد ذكر البيروني هذا، فقال:

" ومنهم من كان يرىٰ الوجود الحقيقي للعلة الأولىٰ فقط، لاستغنائها بذاتها فيه، وحاجة غيرها إليها، وأن ما هو مفتقر في الوجود إلىٰ غيره، فوجوده كالخيال غير حق، والحق هو الواحد الأول فقط.

وهذا رأي (السوفية) وهم الحكماء، فإن (سوف) باليونانية الحكمة، وبها سمي الفيلسوف (بيلاسوبا)، أي محب الحكمة.

ولما ذهب في الإسلام قوم إلىٰ قريب من رأيهم، سمّوا باسمهم، ولم يعرف اللقب بعضهم فنسبهم للتوكل إلىٰ (الصفة)، وأنهم أصحابها في عصر النبيﷺ.

ثم صُحّف بعد ذلك، فصُيّر من صوف التيوس". (١)

* * *

---

(١) تحقيق ما للهند، ص٢٧، وفي قول البيروني جواب لقول من قال: لو كان "صــوفي" مأخوذ من "سوفيا" لقيل: "سوفي"، انظر التصوف في الإسلام، عمر فروخ، ص٢٩،٢٤. اللمع، ص٢٩٩.

فناء الإرادة ومحلها من التّصوف

مما ذكر من معاني الفناء: فناء الإرادة؛ أي فناء إرادة العبد في إرادة الله تعالىٰ. وهذا المعنىٰ منه ما هو واجب، ومنه ما هو مندوب، وقد نص المتصوفة عليه، فهو موجود في كلام: الطّوسي، والكلاباذي، والسلمي، والقشيري، وغيرهم.

وإذا كان كذلك: فلِم يُهمل ويُعرض عنه، ويُغلّب عليه المعنىٰ الغالي: فناء الذّات والوجود. أليس هذا من التحامل علىٰ التّصوف والمتصوفة، وتقديم سوء الظن علىٰ حسن الظن؟

والجواب: نعم فناء الإرادة في كلامهم موجود، وإنما الذي حمل علىٰ تفسير التّصوف بفناء الذّات والوجود دونه أمور، هي:

أولًا: أن هذا النّوع موجود في المتصوّفة، بصورة ظاهرة لا تخفىٰ، وله حملة قائلون به، مثل: الحلاّج، وابن عربي، وابن الفارض، والتلمساني، والقونوي، وابن سبعين. وهناك من اشتهر به، وله كلمات فيه، مثل: البسطامي، والشبلي.

ثانيًا: أن المباحث السابقة عن: نسبة الكلمة، ومعناها، وما سيأتي، تثبت هذه النتيجة.

ثالثًا: أن الذين قالوا بفناء الإرادة، وقرروه معنىٰ للتصوف: لهم تقرير آخر لفناء الذّات، والوجود. بصورة ملفتة، بل وتعظيم من قال به، والذّب عنه، وتأويل كلامهم، مما يوحي بالرضا عما قالوه، وربما اعتقاده، وهذه أمثلة:

* * *

المثال الأول: الطّوسي.

فقد وجدناه يذبّ ويدفع عن البسطامي والشبلي، ويتأوّل كلمات لهم ليس لها احتمال إلا فناء الذّات والوجود، والغريب أن تأويله لم يكن بعيدًا عن صريح كلامهم، فما زاد علىٰ أن وضّحه، وزاده تأكيدًا، ثم زعم أنه يدفع عنهم المعنىٰ الظاهر لمقالهم ذاك! يقول في ذبه عن البسطامي: "وأما قوله: ألبسني أنانيتك، حتىٰ إذا رآني خلقك قالوا: رأيناك، فتكون أنت ذاك، ولا أكون أنا هناك.

فهذا وأشباه ذلك يصف فناءه، وفناءه عن فنائه، وقيام الحق عن نفسه بالوحدانية، ولا خلق قبل، ولا كون كان. وكل ذلك مستخرج من قولهﷺ: (يقول الله تعالىٰ: ما زال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتىٰ أحبه، فإذا أحببته كنت عينه، التي يبصر بها، وسمعه الذي يسمع به، ولسانه الذي ينطق به، ويده التي يبطش بها)،(١) كما جاء في الحديث.

وقد قال القائل في وجده بمخلوق مثله، وقد وصف وجده بمحبوبه حتىٰ قال:

أنا من أهوىٰ ومن أهوىٰ أنا   فإذا أبصرتني أبصرتنا

نحن روحان معا في جسد   ألبس الله علينا البدنـا

فإذا كان مخلوق يجد بمخلوق، حتىٰ يقول مثل ذلك، فما ظنك بما وراء ذلك؟ وبلغني عن بعض الحكماء أنه قال: لا يبلغ المتحابان حقيقة المحبة، حتىٰ يقول الواحد للآخر: يا أنا".(٢)

---

(١) رواه البخاري في صحيحه بنحوه دون بعض الزيادات، عن أبي هريرة، كتاب الرقاق، باب: التواضع. ٥/ ٢٣٨٥.

(٢) اللمع، ص٤٦٣.

إذن، يسوغ في حالات الوجد والسكر بالمحبة أن يقول الإنسان عن نفسه: أنا الله! هكذا يقرر الطّوسي، وبهذه الطريقة يفسّر كلام البسطامي، فهو لم ينف عنه المقالة، فأثبتها، ثم لم يفسّرها بما ينفي عنه تهمة الحلول والاتحاد، بل فسّرها به.

وليس وحده الذي وافق البسطامي في كلامه، فهذا أبو طالب يقول فيه:

"وقد كان أبو يزيد يقول: سبحاني، ما أعظم شأني. وهو موحد؛ لأنه وحّد بأولية بدت".[1]

كذلك مثله ما أوّل به الطّوسي كلام الشبلي، قال:

" سمعت أبا عبد الله بن جابان يقول: دخلت على الشبلي رحمه الله في سنة قحط، فسلمت عليه، فلما قمت على أن أخرج من عنده، فكان يقول لي ولمن معي، إلى أن خرجنا من الدار: (مرّوا أنا معكم حيث ما كنتم، أنتم في رعايتي وفي كلاءتي).

قلتُ: أراد بقوله ذلك: إن الله تعالى معكم حيث ما كنتم، وهو يرعاكم ويكلؤكم، وأنتم في رعايته وكلاءته؛ والمعنى في ذلك: أنه يرى نفسه محقّاً فيما غلب على قلبه: من تجريد التوحيد، وحقيقة التفريد، والواجد إذا كان وقته كذلك، فإذا قال: أنا؛ يعبر عن وجده، ويترجم عن الحال الذي قد استولى على سره، فإذا قال: أنا؛ يشير بذلك إلى ما غلب من حقيقة صفة مشاهدته قرب سيده".[2]

فهو يقرر ما قاله الشبلي، ولا ينكره عليه، ولا يفسّره بغير ظاهره، بل يوضّحه، ويبيّن مراده، وفي تقديره: أنه بذلك يذب عنه. وغاية فعله تثبيت ما اتهموا به.

---

(١) قوت القلوب، ٢/ ٨٦.

(٢) اللمع، ص٤٧٨.

ثم بعد هذا: ما قيمة أن ينقل نقولات عن الأئمة الصّوفية: الجنيد، وأبي عثمان الحيري، البسطامي، وغيرهم، في وجوب اتباع النبيﷺ(١)، وأن يقول في بعض كلامه:

" فإذا قيل لك: الصّوفية من هم في الحقيقة ؟، صفهم لنا.

فقال: هم العلماء بالله، وبأحكام الله، العاملون بما علمهم الله تعالىٰ، المتحققون بما استعملهم الله عز وجل، الواجدون، بما تحققوا، الفانون بما وجدوا". (٢)

أليس في هذا محاولة للجمع بين نقيضين: فناء الإرادة، وفناء الذّات؟!

فكيف لمن فنيت إرادته في إرادة الله تعالىٰ، حتىٰ صار لا يفعل إلا ما أمر الله تعالىٰ: أن يدعي أنه الله تعالىٰ. ولو بدعوىٰ المحبة، والوجد، والسكر؟

وبدعوىٰ الحال الذي استولىٰ علىٰ السّر، وغلبة حقيقة مشاهدته؟

وبدعوىٰ الفناء عن الفناء، وقيام الحقّ عن نفسه بالوحدانية، ولا خلق قبل، ولا كون كان وأولية بدت؟

إلا إن فسّر قوله: "العاملون بما علمهم الله، المتحققون بما استعملهم الله عز وجل"، بما يوافق ويشاكل تخريجه لقول البسطامي والشبلي. فحينئذ تنتفي صلة الألفاظ بمعانيها، فلتبس المعاني ألفاظاً أجنبية بعيدة، وتوضع للألفاظ معانٍ نقيضة، فكيف يوثق بلغة صوفية فقدت حرمتها، ونزع سلطان اللغة منها؟

هذا وقد علم أن الحلاّج زنديق باتفاق؛ قتل وهو مصرّ علىٰ قوله بالحلول والاتحاد، وأنه الرب جل شأنه، ولا يوجد أي مسوّغ لتبرير كلامه، وتفسيره بشيء

---

(١) اللمع، ص١٤٤.

(٢) اللمع، ص٤٧.

يدفع عنه، ومن أعجب الأمور: ترحم الطّوسي عليه، واستشهاده بأقواله تقريرًا لا اعتراضـًا.

هذا هو الطّوسي، وهو الذي عقد فصلا في كتابه: "اللمع". يرد فيه على الحلولية: يأتي إلى رأس الحلولية لينصره، ويعظمه، ويجلّه!، وهذا قوله فيه:

"وسئل الحسين بن منصور – رحمه الله– عن الفقير الصادق.. فقال..".[1]

"وقال الحسين بن منصور – رحمه الله – في بعض ما تكلم به عند قتله: حسب الواجد إفراد الواحد".[2]

ويورد أن كل مشايخ الطريقة في بغداد، استحسنوا منه هذه الكلمة.

* * *

المثال الثاني: القشيري

ألف القشيري كتابه: "الرسالة" بغرض تعظيم الشريعة، والعمل بها، قال:

"وكان الغرض من ذكرهم في هذا الموضع: التنبيه على أنهم مجمعون على تعظيم الشريعة، متصفون بسلوك طريق الرياضة، مقيمون على متابعة السّنة..".[3] وتكلم على ما حدث من تغيّر في الطريقة: "وارتحل عن القلوب حرمة الشريعة، فعدوا قلة المبالاة بالدين أوثق ذريعة..".[4]

(١) اللمع، ص١٥١.

(٢) اللمع، ص٤٢٥، ٣٧٨.

(٣) الرسالة ١/ ١٩٨.

(٤) الرسالة ١/ ٢٣،٢٢.

انظره بعد هذا التقرير الملتزم بالشريعة: تجده ينقل عن الحلاّج نفسه قولًا يستشهد به في تقرير اعتقاد المتصوفة؛ إذ ساق سنده فقال:

- "أخبرنا الشيخ أبو عبد الرحمن السلمي رحمه الله تعالىٰ، قال: سمعت محمد بن محمد بن غالب، قال: سمعت أبا نصر أحمد بن سعيد الأسفنجاني يقول: قال الحسين بن منصور: ألزِم الكل الحدث؛ لأن القدم له".(١)

الحلاّج أكبر منتهك للشريعة، ليس له أدنىٰ تعظيم لها، فكيف يتلقىٰ عنه أمور الاعتقاد؟! هل وقع هذا سهوًا في حالة اللاشعور، أم مذهب في التأويل؟

ويقول القشيري في درجات الفناء:

"فالأول: أفناه عن نفسه وصفاته، ببقائه بصفات الحق.

ثم فناؤه عن صفات الحق بشهود الحق.

ثم فناؤه عن شهود فنائه باستهلاكه في وجود الحق".(٢)

الاستهلاك في وجود الحق ليس سوىٰ فناء الوجود والذّات، فالاستهلاك ذهاب عين الفاني، واضمحلال ذاته في ذات الحق، يدلّ علىٰ هذا: أنه ذكر الشّهود في المرتبة الثانية، وليس بعد الشّهود إلا الوجود. فها هو القشيري، الموصوف بالاعتدال يقرره وينظّر له!

وليس هذا النص الوحيد عنه في هذا المعنىٰ، فإنه يقول كذلك:

---

(١) الرسالة ١/ ٣٢.

(٢) الرسالة ١/ ٢٣١.

" ومن استولىٰ عليه سلطان الحقيقة، حتىٰ لم يشهد من الأغيار: لا عينـًا، ولا أثرًا، ولا رسمـًا، ولا طللًا. يقال عنه: إنه فني عن الخلق، وبقي بالحق".[١]

فقد نفىٰ كل ما يتعلق بالأغيار، وهم كل ما سوىٰ الله تعالىٰ، حتىٰ أعيانهم نفاها، وما العين إلا الوجود والذّات، وأما الأثر فهو الفعل، ولو أنه وقف عنده لكان كلامه في الشّهود، لكنه تعداه إلىٰ العين، فكان كلامه في وحدة الوجود، لا يحتمل إلا هذا، وأما قصده ونيته فإلىٰ الله.

ولأن كلامه واضح في هذا المعنىٰ، لم يتردد الباحثون المدققون في تفسيره بوحدة الوجود: يقول الدكتور محمد عابد الجابري معلقا علىٰ قوله:

(فناؤه عن شهود فنائه، باستهلاكه في وجود الحق):

"فالاستهلاك في وجود، مع فناء شهود ذلك الوجود، معناه التماهي مع ذلك الوجود، وهذا هو وحدة الوجود".[٢]

ويقول المستشرق نيكلسون: "ومن الغريب أن تصدر الكلمات الأخيرة عن صوفي سنّي كالقشيري؛ لأنها كلمات صريحة في وحدة الوجود. ولكن لها مغزاها أيضا من ناحية أخرىٰ؛ إذ إنها ترشدنا إلىٰ الخطر الذي نستهدف له، عندما نأخذ أقوال الصّوفية بحرفيّتها، ونفهم منها معانيها الظاهرة.

والواقع: أن القشيري لا يقصد بما يسمّىٰ الاستهلاك في وجود الحق، سوىٰ فناء الصّوفي عن فكره وإرادته، بالتأمل في وجود الحق، واستهلاكه في ذلك، استهلاكًا

---

(١) الرسالة ١/ ٢٢٩.

(٢) العقل الأخلاقي العربي، ص٤٧٩.

لا وعي فيه، ولكن كثيرًا ما يكون الفناء مصحوبًا بحالة يفقد فيها الصّوفية إحساسهم، وإن كان ذلك ليس بالأمر العام فيهم".(١)

فكلام القشيري صريح الدلالة – في ظاهره – علىٰ وحدة الوجود، إلا أنه يجب ألا نحاكم الصّوفية إلىٰ هذا الظاهر؛ فكثيرًا ما يفقدون إحساسهم حال الفناء، فيتكلمون بظاهر يخالف بواطنهم.. هكذا يقول نيكلسون.

وقد أصاب، فظاهر كلام القشيري لا يحتمل إلا وحدة الوجود؛ أي: إن الألفاظ التي استعملها، لا تستعمل إلا في هذا المعنىٰ. فأما أن هذا هو ما يقصده باطنًا، فذلك أمر لا يعلمه إلا الله تعالىٰ، فربما لم تسعفه العبارة، أو اقتبس عبارات أهل السكر، الذين يرددون ما لا يريدون حقيقته، فوقف عند المعنىٰ الذي يقصده، ولم يتأمل في ملاءمته لألفاظه.

ومحصل الأمر: أن لنا الظاهر، أما الباطن فلله تعالىٰ، فالحكم علىٰ الألفاظ نفسها، لا علىٰ القائلين بها، فما كان يردده القشيري منسجم تماما مع مبادئ: الحلول، والاتحاد، والوحدة.

* * *

المثال الثالث: أبو علي الجوزجاني

وله كلمات فيها اعتدال، لكنه يقول حينما يسأل عن الألفاظ التي ترد عن أبي يزيد: "رحم الله أبا يزيد له حاله وما نطق به، ولعله تكلم علىٰ حد الغلبة أو حال

---

(١) في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص١٠١.

سكر، كلامه له ولمن تكلم عليه، وليس لمن يحكي عنه، فالزم أنت يا أخي، أولا: مجاهدة أبي يزيد وتقطعه ومعاملاته. ولا ترتق إلىٰ المقام الذي بلغ به، بعد تلك المجاهدات، فإن بُلغ بك إلىٰ شيء من ذلك، فاحك إذ ذاك كلامه، فليس بعاقل من ضيع الأدنىٰ من المقامات، وادعىٰ الأعلىٰ منها ".[1]

من هذا النص نفهم ما يلي:

أولًا: يترحم علىٰ أبي يزيد، فهو يواليه مع شطحاته وخروجه عن السبيل.

ثانيًا: لا يجزم أنه قال ما قال في حالة سكر، فربما قالها في حال صحو.

ثالثًا: يصحح طريقته بوصية سائله أن يسير علىٰ طريقة أبي يزيد ومجاهداته.

رابعًا: يرىٰ أنه في مقام بُلغ به إليه؛ أي: هبة من الله، فهو إذن يحبذه ويرضىٰ به.

خامسًا: يجيز للسائل أن يحكي كلامه، إن بلغ المقام الذي بلغه بلا بأس.

سادسًا: يجعل مقامه من أعلىٰ المقامات.

وفي كلام الهروي، والغزالي، والجيلاني، وهم الموصوفون بالاعتدال[2]: فناء الإرادة، والشّهود، والوجود. يساق جنبا إلىٰ جنب علىٰ تناقضه!

فإن أحسنّا الظن، فهم يقررون معاني الشّهود بألفاظ الوجود، ولا نكاد نرىٰ صوفيًّا إلا وركب هذا السبيل. فلم كان هذا منهم، فاجتمعوا عليه، حتىٰ صار ظاهرة فيهم؟

---

(١) طبقات الصوفية، ص٢٤٨.

(٢) انظر: إحياء علوم الدين ٤/ ٣٣٨، ٣٤٦، ٢٤٥. أبو حامد الغزالي، ص٢٦٧. فتوح الغيب، ص١٧٠، ٨٩. مدارج السالكين، ١/ ١٦٥-١٦٦.

ليس لذلك جواب إلا القول:

بأن التّصوف ما وضع إلا لتقرير مبادئ: الحلول، والاتحاد، ووحدة الوجود. هكذا هو في الثقافات الصّوفية القديمة: الهندية، والفارسية، واليونانية.[1]

فلما دخل بيئة المسلمين اعتنقه ناس من المسلمين، وأعجبهم ما فيه من توافق مع الإسلام في بعض المظاهر، كالعناية بالروح، والزهد، والمجاهدة، والأخلاق، ولم يفطنوا إلىٰ أصل الفكرة، فتبنوا ما فيها؛ ألفاظها، ومعانيها، وأصولها، فصاروا يتكلمون ويفسرون نصوص الشريعة بها بقناعة تامة: أنها لا تخالف معاني وأصول الإسلام، ومن المؤكّد أن فريقاً منهم، كانوا يدركون أن الإسلام يرفض هذا الفكر ولا يقبله بوجه، لكن كان لهم غرض ومصلحة في الترويج له، وإدخاله في بنية الثقافة الإسلامية، ومزجه بالشريعة!

* * *

ثناء علىٰ الأئمة الحلولية.

ومما يلحظ، مما تقدم التنبيه عليه، ويحتاج إلىٰ زيادة بيان:

أن ظاهرة التعديل والثناء علىٰ الأئمة الحلولية من المتصوفة، مثل: الحلاّج، وابن عربي. لم تقتصر علىٰ: الطّوسي، والقشيري. وهذه بعض أقوالهم:

- الطّوسي: "سمعت عيسىٰ القصار يقول:

رأيت الحسين بن منصور حين أخرج من الحبس ليقتل، فكان آخر كلامه أن قال: حسب الواجد إفراد الواحد.

(١) انظر: تحقيق ما للهند، ص٢٧.

قال: وما سمع أحد من المشايخ الذين كانوا ببغداد هذا، إلا استحسنوا منه هذه الكلمة". [1]

- إبراهيم محمد النصر أباذي يقول:

"إن كان بعد النبيين والصديقين موحد، فهو الحلاّج".

يقول ابن الجوزي: "وعلىٰ هذا أكثر قصاص زماننا وصوفية وقتنا"[2].

- الهجويري: "ومنهم: مستغرق المعنىٰ، ومستهلك الدعوىٰ، أبو مغيث الحسين بن منصور الحلاّج، رضي الله عنه، كان من سكارىٰ هذه الطريقة، ومشتاقيها، وذا حال وقوىٰ وهمة عالية. ومشايخ هذه الطريقة مختلفون في شأنه، فهو مردود عند طائفة، ومقبول عند أخرىٰ:

  - فقد رده فريق من أمثال عمرو بن عثمان، وأبي يعقوب النهرجوري، وأبي يعقوب الأقطع، وعلي بن سهل الأصفهاني، وغيرهم.
  - وقبله ابن عطاء، ومحمد بن خفيف، وأبو القاسم النصر أبادي، وجملة من المتأخرين من الصّوفية.
  - وتوقف في أمره فريق مثل: الجنيد، والشبلي، والجريري، والحصري، وغيرهم.
  - ونسبه فريق آخر إلىٰ السحر وأسبابه.

---

(١) اللمع، ص٣٧٨.

(٢) تلبيس إبليس، ص١٧٢.

أما في أيامنا هذه، فقد كان للشيخ أبي سعيد بن أبي الخير، والشيخ أبي القاسم الجرجاني، والشيخ أبي العباس الشقاني – رضي الله عنهم – في حديثه سرّ، وكان لديهم معظّمًا.

وأما الأستاذ أبو القاسم القشيري رضي الله عنه فيقول: إذا كان من أرباب المعاني والحقيقة، فلن يصير مهجورًا بهجر من ردّه، وإن يكن مردودا من الحق، ومقبولًا من الخلق، فلن يصير مقبولًا بقبول الخلق، ونحن نتركه لله بحكم التسليم، ونجله بقدر ما وجدنا فيه من دلائل الحق، ولا ينكر كمال فضله، وصفاء حاله، وكثرة مجاهداته، ورياضاته إلا قلة من جملة المشايخ.

وقد كان من غير الأمانة إغفال ذكره في هذا الكتاب؛ لأن بعض أهل الظاهر يكفّرونه، وينكرون عليه، وينسبون أحواله إلى: العذر، والاحتيال، والسحر. ويظنون أن الحسين بن منصور الحلاّج هو الحسن منصور الحلاّج ذلك الملحد البغدادي، الذي كان أستاذ محمد بن زكريا، ورفيق سعد القرمطي، ولكن الحسين هذا الذي اختلف في أمره كان فارسيا، من بيضاورد.

ولم يكن هجر المشايخ له يعني الطعن في دينه ومذهبه، بل في حال دنياه، فقد كان في بداية أمره مريد سهل بن عبد الله، وانصرف عنه دون استئذان، واتصل بعمرو بن عثمان، وذهب من عنده بلا إذن،[1] تعلق بالجنيد فلم يقبله، ولهذا السبب هجروه جميعا، **فهو مهجور المعاملة، لا مهجور الأصل.**

---

(١) في اللمع ما يؤيد هذه الحكاية، جاء فيه ص٤٩٩ : "وأما عمرو بن عثمان المكي: كان عنده حروف فيه شيء من العلوم الخا صة، فوقع في يد بعض تلامذته، فأخذ الكتاب وهرب، فلما علم بذلك عمرو =

أما رأيت أن الشبلي قال: أنا والحلاّج شيء واحد، فخلصني جنوني، وأهلكه عقله. فلو كان مطعوناً في دينه، لما قال الشبلي: أنا والحلاّج شيء واحد.

وقال محمد بن خفيف: هو عالم رباني. ومثل هذا. فغضب شيوخ الطريقة والمشايخ – رضي الله عنهم – وعقوقهم، أثمر الهجران والوحشة".

وقال بعد ذلك: "وقد رده بعض أهل الأصول، وهم يعترضون عليه في كلماته التي تعبر عن الامتزاج والاتحاد، وذلك مبالغة منه وتهويل في العبارة، لا في المعنىٰ؛ إذ لا سلطان للمغلوب علىٰ العبارة، حتىٰ تصح عبارته في غلبة الحال.

ويجوز أن يكون معنىٰ العبارة مشكلا، فلا يستطيعون فهم المعنىٰ المقصود، ويصور لهم وهمهم صورة عنه، فينكرونه، وإنكارهم هذا يرجع إليهم، لا إلىٰ ذلك المعنىٰ".

وفي السياق نفسه قال: "وفي الجملة: اعلم أنه لا يجوز الاقتداء بكلامه؛ لأنه كان مغلوباً في حاله، لا متمكنا". إلىٰ أن قال: "ولكن طريقه غير مستقيمة علىٰ أي أصل، وحاله غير مستقر علىٰ أي وجه، وفي أحواله فتن كثيرة. وقد كان لي في ابتداء حالي منه قوىٰ في معنىٰ البراهين. وقد صنفت قبل هذا كتاباً في شرح كلامه، أثبت بالدلائل والحجج علو كلامه، وصحة حاله، في ذلك الكتاب".[1]

ابن عثمان قال: سوف يقطع يديه ورجليه، ويضرب عنقه. يقال: إن الغلام الذي سرق منه ذلك الكتاب، كان الحسين بن منصور الحلاج، وقد هلك في ذلك، وفعل به ما قال عمرو بن عثمان".

(١) كشف المحجوب، ١/ ٣٦١-٣٦٤.

هذا موقفهم من الحلاّج، وقد كشف الهجويري حقيقة موقف المنكرين عليه؛ أن إنكارهم لم يكن لأجل مقالته في الحلول، بل لأمر في طريقة تلمذته علىٰ المشايخ؛ في تنقله من شيخ إلىٰ آخر، وعدم مراعاته أصول التلمذة، من الاستئذان والأدب، فهو مهجور المعاملة لا مهجور الأصل!

وفي الوقت الذي كان ينكر فيه الهجويري مقالته في الحلول والاتحاد، مُرجعـًا سبب هذا الشطح إلىٰ غلبة الحال، وأن طريقه غير مستقيم علىٰ أي أصل، وحاله غيره مستقر علىٰ أي وجه: يعود ليقول إنه ألف مؤلفا يشرح فيه كلام الحلاّج، ليثبت بالدلائل والحجج علو كلامه، وصحة حاله.

هذه سنّة المتصوّفة، وهي سنّة عامة، يسيرون عليها، بوعي أو بدونه:

ينكرون بالعموم والإجمال مقالات: الحلول، والاتحاد، والوحدة. فإذا ما جاءت هذه المقالات عن أئمة التّصوف بلفظ صريح، لا مرية فيه: فسّروها بما يفيد تلك المعاني نفسها، ويثبتها، ويؤّكدها، بقصد الدفاع عن قائلها، مع التأكيد علىٰ رفض مقالات: الحلول، والاتحاد، والوحدة.

ولأجله لم نجد منهم إنكارًا واضحـًا، وصريحـًا علىٰ أعيان الحلولية، بل لم نجد إلا التأول والاعتذار!

ومن كان في شك، فليسأل هؤلاء عن رأيهم في: الحلاّج، وابن عربي.

* * *

اتحاد وحلول شعوري لا حقيقي.

اعتذر الصّوفية عن أهل الشطح فقالوا:

هذه الكلمات–التي تفوح بالحلول والاتحاد ووحدة الوجود–قيلت في حال سكر وغيبة، ووجد، وفناء، ومن كان هذا حاله، فإن الحقائق تكون له شرباً، فيذوق ما لا يذوقه غيره، ممن لم يصل إلىٰ ما وصل إليه، فيعجز عن إيصال ما يجده في نفسه، من الحقائق الإلهيّة والكونية، إلا بعبارات توهم: الحلول، والاتحاد، والوحدة. وهو منها بريء.

وأقصىٰ ما يمكن أن يعبر به عن حالهم: أنهم محبون عاشقون، والعاشق يفنىٰ في معشوقه، ومحبوبه، حتىٰ ينسىٰ معه نفسه، فتنعدم ذاته في ذاته، فلا يشعر بذاته، ولا يكون له شعور إلا بمحبوبه، فإذا وصل إلىٰ هذه الحال تبادلت الضمائر، فخاطبه خطاب الذّات، وتكلم بلسانه، فتنتفي في حقهما الإثنينية، ويحصل التوحّد، وكل ذلك حالة شعورية لا حقيقية، وعلىٰ هذا دليل من السّنة، قوله تعالىٰ: (كنت سمعه، وبصره، ويده، ورجله).[1]

هذا تفسير، وآخر يقولون فيه:

إن الصّوفي الفاني يصل إلىٰ مرتبة انتفاء الكثرة، ووحدة الذّات، فيعود إلىٰ حالة ما قبل الكون والخلق، حيث البقاء لمن لم يزل، والفناء لمن لم يكن؛ أي بقاء الذّات الإلهيّة، التي لم تزل، ولا تزال، وفناء المخلوقات التي لم تكن فكانت. فهذه الحالة إذا شعر بها الفاني، شطح بمثل تلك الكلمات بالحلول، والاتحاد، والوحدة.

---

(١) يأتي تخريجه.

هكذا يقرر المتصوفة جواب هذه التهمة، وفي رأيهم أنه جواب يدفع عنهم:

يقول الطّوسي عن كلمات البسطامي: "وأما قوله: ألبسني أنانيتك، حتىٰ إذا رآني خلقك قالوا: رأيناك، فتكون أنت ذاك، ولا أكون أنا هناك.

فهذا وأشباه ذلك يصف فناءه، وفناءه عن فنائه، وقيام الحق عن نفسه بالوحدانية، ولا خلق قبل، ولا كون كان. وكل ذلك مستخرج من قولهﷺ:

(يقول الله تعالىٰ: ما زال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتىٰ أحبه، فإذا أحببته كنت عينه، التي يبصر بها، وسمعه الذي يسمع به، ولسانه الذي ينطق به، ويده التي يبطش بها)،[1] كما جاء في الحديث.

وقد قال القائل في وجده بمخلوق مثله، وقد وصف وجده بمحبوبه حتىٰ قال:

أنا من أهوىٰ ومن أهوىٰ أنا فإذا أبصرتني أبصرتنا

نحن روحان معا في جسد ألبس الله علينا البدنا

فإذا كان مخلوق يجد بمخلوق، حتىٰ يقول مثل ذلك، فما ظنك بما وراء ذلك؟

وبلغني عن بعض الحكماء أنه قال: لا يبلغ المتحابان حقيقة المحبة، حتىٰ يقول الواحد للآخر: يا أنا".[2]

ويقول أبو طالب: "وقد كان أبو يزيد يقول: سبحاني، ما أعظم شأني.

وهو موحد؛ لأنه وحّد بأولية بدت".[3]

---

(١) رواه البخاري في صحيحه، بنحوه دون بعض الزيادات، عن أبي هريرة، الرقاق، باب: التواضع. ٥/ ٢٣٨٥.

(٢) اللمع، ص٤٦٣.

(٣) قوت القلوب، ٢/ ٨٦.

ويقول الغزالي: " العارفون بعد العروج إلىٰ سماء الحقيقة، اتفقوا علىٰ أنهم لم يروا في الوجود إلا الواحد الحق، لكن منهم من كان له هذه الحالة عرفانًا علميًا، ومنهم من صار له ذوقًا وحالًا، وانتفت عنهم الكثرة بالكلية، واستغرقوا بالفردانية المحضة، واستهوت فيها عقولهم، فصاروا كالمبهوتين فيه، ولم يبق فيهم متسع لذكر غير الله، ولا لذكر أنفسهم أيضا. فلم يبق عندهم إلا الله، فسكروا سكرًا وقع دونه سلطان عقولهم.

فقال بعضهم: أنا الحق. وقال الآخر: سبحاني، ما أعظم شأني.

وقال الآخر: ما في الجبة[1] إلا الله.

وكلام العشاق في حال السكر يطوىٰ ولا يحكىٰ، فلما خف عنهم سكرهم، وردوا إلىٰ سلطان العقل، الذي هو ميزان الله في أرضه: عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد، بل يشبه الاتحاد، مثل قول العاشق، في حال فرض العشق:

أنا من أهوىٰ ومن أهوىٰ أنا   نحن روحان حللنا بدنا

فلا يبعد أن يفجأ الإنسان مرآة، فينظر فيها، ولم ير المرآة قط، فيظن أن الصورة التي رآها في المرآة، هي صورة المرآة متحدة بها، ويرىٰ الخمر في الزجاج، فيظن الخمرة لون الزجاج، فإذا صار ذلك مألوفا عنده، ورسخ فيه قدمه: استغرقه. فقال:

رق الزجاج وراقت الخمر   وتشابها فتشاكل الأمر

فكأنما خمر ولا قدح   وكأنما قدح ولا خمر

(١) في المصدر: "الجنة"، وهو تصحيف.

وفرق بين أن يقال الخمر: قدح. بين أن يقال: كأنه قدح. وهذه الحالة إذا غلبت سميت بالإضافة إلىٰ صاحب الحال فناء، بل فناء الفناء؛ لأنه فني عن نفسه، وفني عن فنائه، فإنه ليس يشعر بنفسه في تلك الحال، ولا بعد شعوره بنفسه، ولو شعر بعدم شعوره بنفسه، لكان قد شعر بنفسه، وتسمىٰ هذه الحال، بالإضافة إلىٰ المستغرق فيها بلسان المجاز: اتحادا. وبلسان الحقيقة: توحيدا. ووراء هذه الحقائق أيضا: أسرار لا يجوز الخوض فيها". (١)

ويقول أبو علي الجوزجاني عن الألفاظ التي ترد عن أبي يزيد:

"رحم الله أبا يزيد له حاله وما نطق به، ولعله تكلم علىٰ حد الغلبة أو حال سكر، كلامه له ولمن تكلم عليه، وليس لمن يحكي عنه، فالزم أنت يا أخي، أولا: مجاهدة أبي يزيد وتقطعه ومعاملاته. ولا ترتق إلىٰ المقام الذي بلغ به بعد تلك المجاهدات، فإن بُلغ بك إلىٰ شيء من ذلك، فاحك إذ ذاك كلامه، فليس بعاقل من ضيع الأدنىٰ من المقامات، وادعىٰ الأعلىٰ منها ". (٢)

ويقول التفتازاني:

"والشطح عند البسطامي: ثمرة تجربة من نوع خاص. كما لاحظ الأستاذ ستيس. وقد وصف ستيس تجربة البسطامي: بأنها شعور بالاتحاد، وهو الشعور الذي يتجاوز كل كثرة. وهذه التجربة الصّوفية معروفة جيدًا، عند دارسي موضوع

---

(١) مشكاة الأنوار، ص١٢-١٣.

(٢) طبقات الصوفية ص٢٤٨.

التّصوف، وشائعة في كل أنواع التّصوف في الحضارات المختلفة، وهي تجربة تلاشي ما هو ظاهر، وتحطم الأسوار، التي تحد المتناهي، حتىٰ تفنىٰ ذاتيته، وتندمج في اللامتناهي، وفي محيط الوجود".(١)

* * *

وبالنظر فيما ورد عنهم في هذا المعنىٰ، يمكن تحليل كلامهم كما يلي:

- أصل اعتراضهم بني علىٰ رفض عقيدة الحلول والاتحاد الحقيقي.
- يبرئون أصحاب هذه الكلمات الشاطحة من هذه العقيدة.
- مع تبرئتهم، يحللون، ويبررون، ويفسرون هذه الشطحات الواردة عنهم.
- تفسيرهم لا يتضمن نفي عقيدة: الحلول، والاتحاد، والوحدة. بالكلية، بل توجيهه نحو الاتحاد والحلول الشعوري، لا الحقيقي.
- يقولون بحلول واتحاد شعوري، فرفضهم الأول مقصوده الحقيقي.
- معنىٰ الشعوري: هو الذي يحصل بالتوهم والظن، ليس في الواقع والحقيقية.
- يثبتون نوعا من الحلول والاتحاد، هو الشعوري، ولا يرون في ذلك بأسـًا، بل من المقامات العالية، يسعىٰ إليها المتصوف ليكون وليّـًا، ولا يبلغها إلا بالفناء.
- يستندون لإثبات وقوع الحلول الشعوري إلىٰ قصص وأحوال وأشعار العاشقين.
- يستندون إلىٰ فكرة أن كل شيء يفنىٰ، فلا يبقىٰ إلا الأزلي، وهو الإله، فإذا بلغ الصّوفي هذه المرتبة: شعر بفناء نفسه، وبقائه بربّه.

---

(١) مدخل إلىٰ التصوف الإسلامي، ص١٢١.

- ليس كل أحد يدرك هذا المقام الشعوري، إنما يدركه الذي ذاقه، وكان شربـًا له، والذوق يكون في مقام السكر والفناء؛ فلا يصح الإنكار لاختلاف المقامات والأحوال، فمن لم يذق ليس كمن ذاق، فإنكاره إنكار جاهل لم يعرف الحقيقة.

وبهذا التحليل أمكن تفصيل هذا الاعتذار وتشريحه، وهذا مفيد في المناقشة؛ فإنهم يتبرءون ويبرئون أهل الشطح من عقيدة الحلول والاتحاد الحقيقي، والذي يقولون به هو الحلول والاتحاد الشعوري، وفي هذا الحال يطلق الفاني عبارات تفيد أنه والله تعالىٰ صارا شيئـًا واحدًا، هو: الله تعالىٰ. حيث فني عن ذاته، وبقي بذاته تعالىٰ، كما هو شعور المحب العاشق مع محبوبه ومعشوقه.

فهذا المعنىٰ المراد في قولهم واضح لا لبس فيه، ولا غموض، ولا خفاء، وإذا كان كذلك، فما الشيء الذي قالوا عنه: أنه لا يفهم، ولا يدرك، وهو غامض خفي لا ينكشف إلا لصاحب الذوق والسكر؟

أشيء غير الحلول والاتحاد الشعوري؟

حقـًا ثمة شيء غير مفهوم في كلام المتصوفة؛ فحيث أنكروا من أقوالهم وأفكارهم ما هو ظاهر جلي لا يخفىٰ، قالوا بأن ثمة شيء في التّصوف لا يمكن فهمه وإدراكه! فهل الفاني يذوق شيئًا غير شعوره وإحساسه أنه اتحد بربه، فصار الموجود واحدًا هو: الله؟

ليس وراء هذا إلا الحلول والاتحاد الحقيقي، وهو الذي يفرون منه، ويبرءون ظاهرًا، والذي يظهر أنهم أرادوا بالخفاء الاتحاد والحلول الشعوري، وهذا هو

الواقع؛ فإنه لما أنكر عليهم: أجابوا بأنه شعوري غير حقيقي. فلما لم يزل الإنكار: أجابوا بأن هذا لا يفهمه إلا من ذاق. وهم يعلمون أن غيرهم لن يذوق، وصاروا يستدلون بقصص وأشعار العاشقين، لعله يساعد في الحجة.

ومن النتائج التي نخرج بها مما سبق:

- أنهم يعتقدون بالحلول والاتحاد، الشعوري منه لا الحقيقي، وهذا ما يقررونه، وينظرون له. وفيهم من يقول بالحقيقي.

واعتقادهم في هذا المبدأ: أنه من الغايات، بل هو الغاية الأولىٰ، والكبرىٰ.

فهؤلاء فيهم من الاضطراب ما ليس يخفىٰ؛ فحيث يظهرون إنكار مثل هذه الشطحات، يعتذرون لأصحابها، بالقول: إنها نتاج حالة السكر، وكلام السكران يطوىٰ ولا يروىٰ. ثم يعودون للتأكيد علىٰ علو هذا المقام، الذي يصل إليه الصّوفي الفاني، ليقول ما يقوله من الشطحات. وهذا ظاهر في كلام: الطّوسي، والغزالي، والجوزجاني. فموضع الاضطراب:

أنهم يعتذرون من شيء ينظّرون له، ويعتقدونه غاية، يسعىٰ إليها المتصوف.

فهذا اضطراب ظاهر، حمل عليه التعارض ما بين التصوف والإسلام:

فإذا راعوا جانب التّصوف: أكدوا علىٰ علو وصحة مقام السكر، وما يقال فيه.

وإذا راعوا جانب الشريعة: أنكروا ما يكون في مقام السكر.

وقد يكون اضطرابًا متعمدًا، مقصوده الاستخفاف بعقول الناقدين، بإيراد الشيء ونقيضه في مقام واحد: القبول والإنكار. والرضا والاعتراض!

هذه الحقيقة لفتت نظر الفيلسوف الإنجليزي الأصل، الأمريكي الجنسية ولتر ترنس ستيس (١٨٨٦-١٩٦٧) في كتابه "التصوف والفلسفة"، حيث قال ص٧٨: "هناك صعوبة تتمثل في أن المتصوفة-عادة-يقولون أن تجاربهم لا يمكن النطق بها، ولا نقلها إلىٰ الآخرين؛ لأنها فوق الوصف. ثم يبدءون بعد ذلك، وتلك خاصية مشتركة بينهم، في وصفها، فماذا نفعل إزاء ذلك؟".[١]

* * *

وقد اتفق المسلمون علىٰ كفر مقالات: الحلول، والاتحاد، والوحدة.

فأما تقسيمها إلىٰ: حقيقي، وشعوري. فيبدو أنه من ابتداع الصّوفية؛ فالمقالة كفر في كل حال، سواء كان علىٰ سبيل الشعور أو الحقيقة، وقد يدفع عن صاحب الشطح الكفر: جهله، أو سكره.

فجهله قد يحمله علىٰ الظن بصحة، وجواز أن يبلغ أن يقول عن نفسه: أنا الله. مستعملًا في ذلك الأعذار التي ساقها الصّوفية، ونظّروا لها، كقولهم:

إن المحب العاشق يبلغ به الحب والعشق، أن يتحد بمحبوبه.

فيظن هذا الجاهل: أن هذا ممكن في حق الله تعالىٰ. ولا يدري أن هذا كفر، ليس له مسوغ، ورحمة الله تعالىٰ قد وسعت هذا الجاهل.

وسكره يحمله علىٰ الشطح، وهو وإن كان ناتجًا عن نظرية مستقرة في النفس حال الصحو، إلا أنه قد لا يؤاخذ به؛ كون السكران مرفوع عنه القلم.

(١) التصوف والفلسفة، ص٧٨.

فهذه الأحوال والأعذار قد تدفع عن صاحبها الكفر، لكن الذي لا يندفع بوجه ألبتة: وصف هذه الكلمات بأنها كفر؛ فإنه إذا لم يكن قول القائل: أنا الله. كفرًا، فليس ثمة كفر في الأرض؛ إذ الكفر في أصله: جحد حقوق الله تعالىٰ، ومن حقوقه: اختصاصه بالصفات والذّات التي تليق به.

فإذا قال الإنسان عن نفسه: أنا الله. فهذا قد اعتدىٰ علىٰ مقام الله تعالىٰ واختصاصاته، حيث جعل من نفسه مساويـًا لله تعالىٰ، ندًّا له، وهذا هو الكفر.

وإدخال دعوىٰ المحبة المستغرقة هنا غير مفيد؛ إذ غايتها أن تكون بين متجانسين، كالإنسان مع الإنسان. أما بين الإنسان والله تعالىٰ فذلك محال؛ للتباين الكليّ، فالله تعالىٰ لا يشبهه أحد، وليس كمثله شيء.

ومهما قيل من العذر: فلا يمكن أن تنقلب دعوىٰ الفاني عن نفسه: أنه الله تعالىٰ. من كونها كفرًا، إلىٰ كونها توحيدًا، وإيمانًا، وكمالًا. فمقالة الكفر كفر، لا تنقلب ولا تتغير، غاية ما في الأمر: أن الحكم قد يسقط عن المعذور شرعـًا. أما انقلاب الحكم، لتكون الكلمة ذاتها كفرًا وإيمانـًا. فذلك محال؛ لأنه جمع بين النقيضين. لكن هذا ما يريد المتصوفة تقريره، وإثباته، وأنىٰ لهم ذلك؟!

وفي صنيعهم هذا ما يثبت:

أن التّصوف يجافي ويعارض الإسلام في أصله؛ إذ ما ساق هؤلاء لمثل هذا القول-والتبرير عنه، والتمسك به-إلا اتباعهم واعتقادهم بهذا الفكر، ولو سلموا منه، وتخلصوا، لما عسر عليهم رفض هذه المقالات، جملة وتفصيلًا.

فليت شعري، هل كان الصّوفية يدركون كل هذه المسائل الخطيرة، وهم يقرون بالحلول والاتحاد الشعوري، ويجعلونه المقام الأعلىٰ؟

إنهم يقرّون وينظّرون للوقوع في الكفر الأكبر!

* * *

شهادات الباحثين

من كل ما سبق:

نخلص إلىٰ أن جوهر الفكرة الصّوفية هو: الحلول، والاتحاد، ووحدة الوجود.

وأن المتصوف يسعىٰ إلىٰ الوصول إلىٰ مرتبة الفناء؛ ليفنىٰ في الصفات والذّات الإلهيّة، فإذا وصل فهو الصّوفي، وهذه شهادات بعض الباحثين:

- يقول ابن خلدون:

"ذهب كثير منهم إلىٰ الحلول والوحدة، كما أشرنا إليه، وملؤوا الصحف منه، مثل: الهروي، في كتاب المقامات له، وغيره، وتبعهم: ابن العربي، وابن سبعين، وتلميذهما ابن العفيف، وابن الفارض، والنجم الإسرائيلي، في قصائدهم".[(١)]

- ويقول المستشرق الإنجليزي نيكلسون:

" وقد أجمع النقاد علىٰ: أن القول بوحدة الوجود، وهو أخص مظاهر التّصوف الإسلامي".[(٢)]

"ولعله أن يقال: كيف يمكن لدين أقامه محمد علىٰ التوحيد الخالص المتشدد أن يصبر علىٰ هذه النحلة الجديدة، بله أن يكون معها علىٰ وفاق؟

وإنه ليبدو أن ليس في الوسع التوفيق بين الشخصية الإلهيّة المنزهة، وبين الحقيقة الباطنة الموجودة في كل شيء، التي هي حياة العالم وروحه، وبرغم هذا فالصّوفية بدل أن يطردوا من دائرة الإسلام، قد تقبلوا فيها!

---

(١) المقدمة، ص٤٧٣.

(٢) في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص١٠٤.

وفي تذكرة الأولياء شواهد على الشطحات الغالية للحلولية الشرقية".[1]

ويقول: "هكذا بدا الحائل بين الحق والخلق يزول شيئًا فشيئًا، وتحول معنى التوحيد إلى وحدة الوجود، فحلت محل صورة الله الواحد المنزه عن صفات المحدثات، صورة الوجود الواحد المطلق (الحق) الظاهر في كل مظهر من مظاهر الخلق، المتجلي في صورة الصّوفي عند فنائه عن نفسه، في حال وجده. وهذه العقيدة مهما حاول الصّوفية سترها: أساس التّصوف الإسلامي، وجوهره".[2]

- ويقول أحمد أمين:

"أركان التّصوف ثلاثة: وحدة الوجود، والفناء في الله، وحب الله".[3]

- ويقول التفتازاني:

"ويقصد بالفناء: الحالة النفسية التي يشعر معها الصّوفي بذاته، كما يشعر أنه بقي مع حقيقة أسمى، مطلقة، هي: الله. عند صوفية المسلمين، أو: الكلمة. عند صوفية المسيحيين. أو: براهما. في تصوف البرهمية، وهكذا. وقد ينطلق بعض الصّوفية إلى القول:

- بالاتحاد بهذه الحقيقة.
- أو أنها حلت فيهم.
- أو أن الوجود واحد لا كثرة فيه.

---

(١) الصوفية في الإسلام، ص٣١.

(٢) في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص٧٣.

(٣) ظهر الإسلام، ٢/ ٧٨.

ويعود بعضهم إلىٰ البقاء بعد الفناء، فيثبتون الإثنينية بين الله والعالم".[1]

والتفتازاني وهو شيخ مشايخ الطرق الصّوفية في مصر: ينزه التّصوف من فكرة: الحلول، والاتحاد، والوحدة. غير أنه لم يستطع أن يدفع وجودها بين المتصوّفة.

فالجميع متفق: علىٰ وجود هذه الفكرة في التّصوف والمتصوفة بصورة ظاهرة، غير خفية. إنما الخلاف فيما إذا كانت أصيلة، تمثل أصل التّصوف، أم دخيلة، طرأت علىٰ أصل نقي متلائم مع الإسلام.

وبدراسة التعريفات التي جعلت الفناء موضوع التّصوف، بالإضافة إلىٰ المباحث السابقة، عن علاقة التّصوف بالصّوف، وبالزّهد، وبالخلق. يبين:

أن مبادئ: الحلول، والاتحاد، والوحدة. أصيلة في التّصوف، عليها قام، وعليها يدور، والقول بهذا أقرب إلىٰ الحقيقة، وعليه الأدلة الظاهرة.

وأن قيد الشريعة الذي وضعه الأئمة، في قولهم بوجوب العمل بالكتاب والسّنة، وعدم تجاوزهما: ليس له أثر صحيح؛ فإن تقريراتهم حول مفهوم الفناء والتخلق، سواء كانت بمعنىٰ الشّهود أو الوجود: لا تخضع لقيد.

فليس من الشريعة أن يذهل الإنسان عن كل شيء، ولا أن يحمد علىٰ ذلك؛ فإنه يفضي إلىٰ تعطيل الشريعة نفسها، إذا صار الفاني غير مدرك لما يكون حوله.

وليس من الشريعة في شيء أن يفنىٰ الإنسان عن وجوده، حتىٰ يستهلك في وجود الحق، فيظن نفسه هو: الله تعالىٰ. وهذا أظهر.

* * *

---

(١) الموسوعة الفلسفية العربية ١/ ٢٥٩.

أصل الموضوع

لكن ما علّة حمل التّصوف لهذه المبادئ: الحلول، والاتحاد، والوحدة؟

والجواب: أن الفكر الصّوفي ينظر إلىٰ مراحل الحياة، فيقسمها إلىٰ ثلاثة، هي:

الأولىٰ: ما قبل وجود العالم، حيث لا يوجد إلا الله تعالىٰ.

الثانية: ما بعد إيجاد العالم والإنسان، وامتزاج الروح بالمادة.

الثالثة: العود إلىٰ الحال الأول، والخضوع لكامل أحكامه.

وفيه أن المخلوقات كلها، والإنسان منها، كانت في المرحلة الأولىٰ موجودة في الذّات الإلهيّة متحدة به، وفي هذا المعنىٰ يستشهدون بالأثر المكذوب، أن الله تعالىٰ قال: " كنت كنزا لم أعرف، فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق وتعرفت إليهم".(١)

---

(١) الفتوحات المكية، ابن عربي، ٢/ ٣٢٢، ٣٢٧، وهاك أقوال العلماء في الأثر:

- قال ابن تيمية: ليس من كلام النبي]، ولا يعرف له سند صحيح ولا ضعيف" الفتاوىٰ ١٨/ ٣٧٦، وانظر: حاشية (٧) في: درء تعارض العقل والنقل ٨/ ٥٠٧.
- تبعه علىٰ هذا الحكم الزركشي وابن حجر. انظر: تمييز الطيب من الخبيث ص١٤٢
- وقال الألباني: "لا أصل له". السلسلة الضعيفة ١/ ٩٦ (٦٦)
- وقال الدكتور أنور أبو خزام: "لم نعثر علىٰ إسناد لهذا الحديث القدسي". معجم مصطلحات الصوفية ص١٧٥، حاشية (٢)، وانظر كلام ملا علي القارئ في تصحيحه لمعناه في كشف الخفاء ٢/ ١٣٢.
- وفي الفتاوىٰ ٢/ ٨٨: "وقال فيه: المنقول عن عيسىٰ عليه السلام: أن الله تبارك وتعالىٰ اشتاق بأن يرىٰ ذاته المقدسة، فخلق من نوره آدم عليه السلام وجعله كالمرآة، ينظر إلىٰ ذاته المقدسة فيها، وإني ذلك النور وآدم المرآة". وهذا المنقول جاء ضـمن سـؤال توجه إلىٰ ابن تيمية، فأجاب: "وأما المنقول عن عيسىٰ بن مريم صلوات الله عليه: فهو كذب عليه، وهو كلام ملحد". ٢/ ٣١٦

وفي كلام الجنيد (ربما المنسوب إليه)، والحلاّج، وابن عربي تفصيل لهذا المعنىٰ،[1] فلما وجدت هذه المخلوقات، انفصلت وانفصل الإنسان عن الذّات الإلهيّة، فحصل له ما حصل من الشقاء والألم، وليس ثمة طريق للتخلص من هذا الحال، إلا بالعمل علىٰ الرجوع إلىٰ الحال الأول، حالة الاتحاد.

فغاية التّصوف تخليص الروح من الجسد، وفك هذا الامتزاج، وبه يكون رجوعه إلىٰ معدنه الأول وفناؤه فيه، واتحاده وبقاؤه به، وهو أن يرجع العبد إلىٰ أوله، فيكون كما لم يكن، ويبقىٰ من لم يزل، وهو تعبير صوفي ومعناه: العود للاتصال بالله تعالىٰ.

فإذا وصل هذه المرتبة رجع إلىٰ الزمن السرمدي الأزلي؛ إذ لم يكن إلا الموجود الأول، ولم يكن ثمة شرع؛ لا أمر ولا نهي، فيخضع لأحكام ذلك الزمن، في: الاتحاد بالله، والفناء بالله، والبقاء بالله.

هذا أصل مسألة التّصوف؛ ولذا قالوا: بالحلول، والاتحاد، والوحدة. وفي هذا المعنىٰ ما يدل علىٰ أن التّصوف في حقيقته: حلول واتحاد حقيقي، وليس شعوريا.

ومن المؤكد:

- أن من المتصوفة من يعتقد هذا الحقيقي، ويصرح به.
- ومنهم من يضمره، ويستتر بالشعوري منه.
- ومنهم من لا يؤمن إلا بالشعوري وحده.

---

(١) انظر: رسائل الجنيد ص٤٢، بنية العقل العربي ص٣٥٨، في التصوف الإسلامي وتاريخه ص١٣٣، ديوان الحلاج ص٣٠، سير أعلام النبلاء ١٤/ ٣٢، الفتوحات المكية ١/ ١١٧-١١٨، ٢/ ٦٤٣،٦٤٢.

- ومنهم من لا يؤمن بشيء من ذلك، بل تصوفه فناء في الشّهود لا غير.
- ومنهم من تصوفه فناء في الإرادة وحده.

وكل هؤلاء موجودون في التّصوف، والحقيقة تنطق بأن التّصوف هو الأول من هذه الأنواع. وأصل الفكرة مسألة كبيرة، تستحق بحثاً مستقلًا، وما كان منها ضرورياً لهذه الدراسة، التي نحن فيها: "موضوع التّصوف"، لاستكمال جوانبها، وبيان ما خفي منها، فقد سقناه آنفا.

وإلىٰ هذا الحدّ تكون الدراسة قد توصلت إلىٰ نتائج مهمة:

- بالتدليل عليها، والاستناد إلىٰ حقائق من كلام المتصوفة، وتقريراتهم.
- كذلك بتحليل نصوصهم، ومحاولة فهمها بصورة تتلاءم ولا تتخالف مع تنظيراتهم.

تلك النتائج أيدتها كل تلك الدلائل المنوعة، غير أنها ليست الدلائل الوحيدة، فلدينا هنا دليلان آخران، ربما ساعدا في كشف حقيقة التّصوف، وبهما نكون وصلنا إلىٰ نهاية الدراسة:

- التشابه بين التّصوف والفلسفة.
- ظاهرة اتهام أئمة التّصوف.

* * *

خامسًا: مقارنة بين التّصوف والفلسفة.

ذهب عامة الباحثين في التّصوف، من المتصوفة وغيرهم إلىٰ:

- أن التّصوف مذهب قديم قبل الإسلام، في الثقافات: الفارسية، والهندية، واليونانية.
- وأن المتصوفة المسلمين استمدوا ا أفكار وتعاليم المتصوفة القدماء وتأثروا بها.

ومن الباحثين من رد أصل التّصوف وبدايته إلىٰ المصادر الأجنبية، وأما الذين ردوه إلىٰ أصل إسلامي، فإنهم لم ينكروا تأثره بالعناصر الأجنبية.

إذن، فقد اتفقوا علىٰ تأثر المتصوفة بالتّصوف القديم، واختلفوا متىٰ كان ذلك التأثر؟

هذا الاتفاق حمل الجميع علىٰ البحث في هذه المصادر، والمقارنة بين التّصوف في الثقافات السابقة للإسلام، والتّصوف في الإسلام، وقد عني بالبحث في هذه المقارنة كثير من الباحثين، مثل:

١. البيروني في كتابه: "تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة".
٢. الدكتور عمر فروخ في كتابه: "التّصوف في الإسلام".
٣. الدكتور علي سامي النشار في كتابه: "نشأة الفكر الفلسفي".
٤. إحسان إلهي ظهير في كتابه: "التّصوف: المنشأ والمصادر".
٥. الشرقاوي في كتابه: "الاتجاهات الحديثة في دراسة التّصوف الإسلامي".

وأفكار المقارنة عديدة، مثل: الفناء، والمحبة، والمعرفة، والمجاهدة.

ويكفي في هذا المقام أن نعرض لمقارنة واحدة، تفصح عن المسألة، وتكشف عن حقيقة التوافق بين التّصوفين:

فقد رجع بعض الباحثين والمؤرخين، المختصين بعلوم الديانات القديمة: الهندية والفلسفيّة. من غير المتصوفة: بكلمة "صوفية" إلىٰ أصل يوناني، هو كلمة: "سوفيا". وتعني بالعربية: الحكمة.

وأول من عرف بهذا الرأي: البيروني. في كتابه الآنف الذكر، وتبّعه عليه جمع، حيث قال وهو يحكي اعتقادات الهنود:

"ومنهم من كان يرىٰ الوجود الحقيقي للعلة الأولىٰ فقط؛ لاستغنائها بذاتها فيه، وحاجة غيرها إليها، وأن ما هو مفتقر في الوجود إلىٰ غيره، فوجوده كالخيال غير حق، والحق هو الواحد الأول فقط.

وهذا رأي (السوفية) وهم الحكماء، فإن (سوف) باليونانية الحكمة، وبها سمي الفيلسوف (بيلاسوبا)، أي محب الحكمة.

ولما ذهب في الإسلام قوم إلىٰ قريب من رأيهم، سموا باسمهم، ولم يعرف اللقب بعضهم فنسبهم للتوكل إلىٰ (الصفة)، وأنهم أصحابها في عصر النبيﷺ، ثم صُحّف بعد ذلك، فصُيّر من صوف التيوس". [1]

وبهذا قال كل من: المستشرق الألماني فون هامر، ومحمد لطفي جمعة، وعبد العزيز إسلامبولي، ذهبوا إلىٰ ما ذكره البيروني آنفا.[2]

---

(١) تحقيق ما للهند، ص٢٧، وفي قول البيروني جواب لقول من قال: لو كان "صـوفي" مأخوذ من "سوفيا" لقيل: "سوفي"، انظر التصوف في الإسلام، عمر فروخ ص٢٩،٢٤.

(٢) انظر: التصوف المنشأ والمصادر، ص٣٣. قضية التصوف، المنقذ من الضلال، ص٣٢.

وقال به الدكتور محمد جميل غازي: "الصّوفية كما نعلم اسم يوناني قديم مأخوذ من الحكمة (صوفيا) وليس كما يقولون إنه مأخوذ من الصّوف".[1]

ولهذا الرأي أدلة ترجحه، فمن ذلك:

أولًا: اتحاد المدلول.

اتحاد مدلول الكلمتين: "سوفية"، "صوفية"؛ فمدلولهما: الحكمة.

فالكلمة: "سوف" يونانية معناها: "الحكمة".

و"فيلا سوف" هو: "محب الحكمة".

و"الصّوفي" عند الصّوفية هو: "الحكيم"، صاحب الحكمة.

وقد أكثروا من ذكره، وجعلوه وصفًا لازمًا للصّوفي، فمن لم يكن حكيمًا فليس له حظّ من اللقب، هكذا يقرر ابن عربي وغيره، فيقول: "ومن شروط المنعوت بالتّصوف: أن يكون حكيما ذا حكمة. وإن لم يكن، فلا حظ له من هذا اللقب".[2]

فإذا كانت:

- "الحكمة" هي: "سوف"، و"الحكماء" هم: "السوفية".
- و"الحكمة" هي: "التّصوف"، و "الحكماء" هم: "الصّوفية".

فهل أتىٰ هذا التوافق صدفة؟

يقول نيكلسون:"بعض الباحثين من الأوربيين يردها إلىٰ الكلمة الإغريقية: سوفوس، بمعنىٰ ثيو صوفي".[3]

---

(١) الصوفية الوجه الآخر، ص٤٧.

(٢) الفتوحات المكية، ٢/ ٢٦٦.

(٣) الصوفية في الإسلام، ص١١.

"ثيوصوفي" تعني: الحكمة الإلهيّة. (ثيو=إله)، (صوفي =الحكمة).[١]

وقد ذكر الدكتور النشار طائفة من الهنود القدامىٰ، يعرفون باسم: "جيمنو صوفيا" ومعناه: الحكيم العاري. كانوا يقضون حياتهم في السياحة، متأملين الله تعالىٰ. وهذا أيضا مذهب يعتنقه الصّوفية في الإسلام: السياحة، والتأمل.[٢]

فهذا اتفاق في اسم: "الحكيم"، واتفاق كذلك في الأعمال والطقوس.

نعم، التوافق اللفظي بمجرده ليس دليلًا مؤكدا علىٰ الانتساب، لكن في جمع الأدلة وتحليل مضمونها، بما يظهر معه التوافق في التفاصيل الدقيقة: إثبات يقارب اليقين والبرهان، أو يحدث غلبة الظن، وذلك كاف في الحكم.

* * *

ثانيـًا: اتحاد الهدف

هدف التّصوف يوافق هدف الفلسفة، فكلاهما يرميان إلىٰ التشبّه بالإله، وهذا يتبين من تعريف "التّصوف" و "الفلسفة": ففي تعريف الفلسفة قال الجرجاني: "الفلسفة: التشبّه بالإله بحسب الطاقة البشرية، لتحصيل السعادة الأبدية، كما أمر الصادق ﷺفي قوله: (تخلقوا بأخلاق الله).[٣]

---

(١) "ثيو سـوفي" يونانية، معناها الحكمة الإلهية، ثيو (Theism): الإله؛ سـوفي (Sophy):الحكمة. انظر: المعجم الفلسفي، صليبا، ١/ ٣٦٠ (مادة: التوحيد)، المورد ص ٨٧٩ (مادة Sophy) .

(٢) نشأة الفكر الفلسفي، ٣/ ٤٢.

(٣) ليس بحديث، قال الألباني: "لا نعرف له أصـلا في شـيء من كتب السـنة، ولا في الجامع الكبير للسـيوطي، نعم أورده في كتاب: تأييد الحقيقة العلية، (ق٨٩/ ١) لكنه لم يعزه لأحد". حاشـية شـرح الطحاوية ص ١٢٠.

أي تشبهوا به في الإحاطة بالمعلومات، والتجرد من الجسميات".[1]

وفي تعريف التّصوف:

أورد الدكتور عبد الحليم محمود عن النوري قوله:

"ليس التّصوف رسما ولا علما، ولكنه خلق، لأنه لو كان رسما لحصل بالمجاهدة، ولو كان علما لحصل بالتعليم، ولكنه تخلق بأخلاق الله، ولن تستطيع أن تقبل علىٰ الأخلاق الإلهيّة بعلم أو رسم".[2]

والغزالي يقول: "فالذي يذكر هو قرب العبد من ربه عز وجل في الصفات التي أمر فيها بالاقتداء والتخلق بأخلاق الربوبيّة، حتىٰ قيل: تخلقوا بأخلاق الله".[3]

وابن عربي يقول:

"فاعلم أن التّصوف تشبيه بخالقنا   لأنه خلق فانظر ترىٰ عجبا".[4]

والجيلي يقول: "ولهذا أمرنا السيد الأواه فقال:

تخلقوا بأخلاق الله؛ لتبرز أسراره المودعة في الهياكل الإنسانية، فيظهر بذلك علو العزة الربانية، ويعلم حق المرتبة الرحمانية".[5]

- قال الكاشاني: "التّصوف: هو التخلق بالأخلاق الإلهيّة".[6]

---

(١) التعريفات، ص٧٣.

(٢) عبد الحليم محمود وقضية التصوف، المدرسة الشاذلية ص٤٢٦.

(٣) الإحياء ٤/ ٣٢٤.

(٤) الفتوحات ٢/ ٢٦٦.

(٥) الإنسان الكامل ٢/ ١٩.

(٦) اصطلاحات الصوفية، ص١٦٤.

فهذا المعنىٰ عند الصّوفية يتفق عليه حذاقهم، كالنوري، والغزالي، وابن عربي.

فالتشبّه والتخلق أمرهما واحد هو: التمثّل.

- فالمتشبه بشيء ما: يتمثل صفاته.
- والمتخلق بخلق شيء ما: يتمثل صفاته.

وقد جرىٰ تعديل مسّ شكل المصطلح، ولم يمسّ جوهره، كما جرىٰ تعديل الاسم سابقا:

- فقوله: "التشبّه". عدّل ليكون: "التخلق".
- وقوله: "بالإله". عدّل ليكون: "بأخلاق الله".
- وبعد أن كان مقيدا: "علىٰ قدر الطاقة". انتفىٰ عنه القيد.

وهذه تعديلات شكلية، لا أثر لها؛ فالتشبّه في معنىٰ التخلق، فمؤداهما واحد في الفلسفة والتّصوف، فكلاهما يقرر إمكانية الوصول إلىٰ تحصيل الصفات الإلهيّة، بدليل: أنهما يقولان بالحلول والاتحاد الذّاتي، بين الإنسان والله تعالىٰ سبحانه؛ فالنهايات فيهما واحدة، والاختلاف في تسمية الطريق.

وأما التقييد فلا أثر له؛ لأنه إذا كانت الفلسفة تقرر قدرة الإنسان علىٰ الاتحاد بالله تعالىٰ بواسطة تحصيل جميع الصفات، لم يعد لهذا التقييد معنىٰ، إلا من جهة اختلاف قدرات البشر، فمنهم من يقدر علىٰ هذه المرتبة، ومنهم من لا يقدر.

وهذا التفاوت يقرره الصّوفية كذلك، متفقين في ذلك مع الفلاسفة.

* * *

سادسًا: ظاهرة اتهام أئمة التّصوف

بدراسة نشأة التّصوف: يتضح أن هذه الفكرة لم تظهر في صورة مذهب، له حملته، وأصوله وأفكاره، إلا في نهاية القرن الثاني، وبداية الثالث؛[1] أي بعد انتهاء القرون الثلاثة المفضلة، فليس من أئمته إذن من هو من التابعين، دع من فوقهم، وفي هذا دلالة علىٰ:

- أنه مذهب بدعي حادث، هذا ما قرره الأئمة الذين أنكروا علىٰ ما جاء به المتصوفة.[2]
- وأن الذي كان عليه أولئك المتصوفة الذين سلموا من الفلسفة والغلو، ليست الحالة الكاملة بلا شك، ومثل هذا التقرير نجده في كلام ابن تيمية.[3]

وبدراسة تراجم أئمة التّصوف، منذ بدايته حتىٰ القرون اللاحقة: نجد فيها حقائق خطيرة. فإن كثيرًا منهم تعرض للإنكار من العلماء والأئمة، فمنهم من هجر، وحُذّر منه، ومنهم من سجن، ومنهم من هرب، واختفىٰ، ومنهم من تخفىٰ بمذهب آخر؛ ساق ابن الجوزي سنده إلىٰ أبي عبد الرحمن السلمي قال:

- "أول من تكلم في بلدته في ترتيب الأحوال ومقامات أهل الولاية: ذو النون المصري. فأنكر عليه ذلك عبد الله بن عبد الحكم، وكان رئيس مصر، وكان يذهب مذهب مالك، وهجره لذلك علماء مصر، لما شاع خبره:

---

(١) انظر مقدمة التعرف لمذهب أهل التصوف، ص٤.

(٢) انظر علىٰ سبيل المثال قول أبي زرعة في الحارث المحاسبي، في "تلبيس إبليس"، ص١٦٦.

(٣) انظر: الفتاوىٰ ١٠/ ٣٥٨، الاستقامة ١/ ٨٩.

أنه أحدث علمًا لم يتكلم فيه السلف، حتىٰ رموه بالزندقة.

- قال السلمي: وأخرج أبو سليمان الداراني من دمشق. وقالوا: أنه يزعم أنه يرىٰ الملائكة، وأنهم يكلمونه.
- وشهد قوم علىٰ أحمد بن أبي الحواري: أنه يفضل الأولياء علىٰ الأنبياء، فهرب من دمشق إلىٰ مكة.
- وأنكر أهل بسطام علىٰ أبي يزيد البسطامي ما كان يقول، حتىٰ أنه ذكر للحسين بن عيسىٰ أنه يقول: لي معراج كما كان للنبيﷺمعراج. فأخرجوه من بسطام، فأقام بمكة سنتين، ثم رجع إلىٰ جرجان، فأقام بها إلىٰ أن مات الحسين بن عيسىٰ، ثم رجع إلىٰ بسطام.
- قال السلمي: وحكىٰ رجل عن سهل بن عبد الله التستري أنه يقول: إن الملائكة والجن والشياطين يحضرونه، وإنه يتكلم عليهم. فأنكر ذلك عليه العوام حتىٰ نسبوه إلىٰ القبائح، فخرج إلىٰ البصرة فمات بها". (١)

هذه القصص يذكرها الصّوفية، ويقرون بحدوثها، ويذمون المنكرين: أنهم لم يتوصلوا إلىٰ فهم دقائق كلام الأئمة، فأنكروا عن جهل.

وممن اعتنىٰ بذكر ما وقع لهؤلاء الأئمة وتفسيره: السرّاج الطّوسي:

- فذكر ما تعرض له أبو يزيد البسطامي من النكير، لأجل كلمات قالها، مثل قوله: "سبحاني، سبحاني"، ثم شرع يدفع عنه، بما يراه لائقـًا صوابـًا، كإنكار أن يكون قاله، أو تأويله –إن كان قاله –بأنه يسبح الله تعالىٰ لا غير. (٢)

---

(١) تلبيس إبليس، ص١٦٦.

(٢) اللمع، ص٤٧٢-٤٧٣

- وقول النوري لما سمع أذان المؤذن: "طعنة، وشم الموت"، ولما سمع نباح الكلاب: "لبيك، وسعديك"، وأن الله تعالىٰ كان معه في البيت، ورفعه إلىٰ الخليفة الموفق في ذلك، وجوابه عن كلماته تلك، وبكاء الخليفة، وثناؤه عليه، وإخلاء سبيله(١).
- وما كان يقوله أبو حمزة الصّوفي إذا سمع صوتا، مثل هبوب الرياح، وخرير الماء، وصياح الطيور؛ إذ كان يصيح فيقول: "لبيك"، فرموه بالحلول، قال الطّوسي: "لبعد فهمهم في معنىٰ إشارته؛ ذلك أن أرباب القلوب، ومن كان قلبه حاضرا بين يدي الله، ويكون دائم الذكر لله، فيرىٰ الأشياء كلها بالله، ولله، ومن الله، وإلىٰ الله، فإذا سمع كلامه، فكأن ذلك سمعه من الله، ولا يكون ذلك الحال إلا لعبد مجموع علىٰ الله".(٢)
- قال: "باب ذكر جماعة من المشايخ الذين رموهم بالكفر، ونصبوا العداوة معهم، ورفعوهم إلىٰ السلطان"، فأعاد ذكر علة ذلك؛ أنهم لم يفهموا إشارتهم! ثم ما تعرض له ذو النون، لما حمل إلىٰ المتوكل، ثم جوابه، وأنه أعاده معززًا.
- وما تعرض له سمنون، الذي كاد أن يضرب عنقه، بسبب وشاية غلام الخليل.
- وأبو سعيد الخراز، الذي أنكر عليه جماعة من العلماء، ونسبوه إلىٰ الكفر؛ لألفاظ وجدت في كتاب صنفه، هو: "كتاب السر"، ليس فيه جواب غير قول: "الله".

---

(١) اللمع، ص٤٩٢-٤٩٣.

(٢) اللمع، ص٤٩٥.

- وذكر ما تعرض له الحلاّج من القتل، بعد أن أخذ كتابا لعمرو بن عثمان المكي فيه شيء من علوم الخاصة، وهرب. فتنبأ عمرو بقتله، وقطع يديه ورجليه، فكان ذلك.[1]
- وما حدث لسهل بن عبد الله، الذي نسبه إلىٰ الكفر رجل ينسب إلىٰ العلم والعبادة، فهيج عليه العامة، حتىٰ وثبوا عليه، فخرج من تستر إلىٰ البصرة.
- وأبو عبد الله الحسين بن مكي الصبيحي، الذي تكلم في شيء من الأسماء والصفات وعلم الحروف، فكفره أبو عبد الله الزبيري، وهيج العامة عليه.
- وأبو العباس أحمد بن عطاء، الذي رفع إلىٰ السلطان، ونسب إلىٰ الكفر والزندقة.
- والجنيد، الذي طلب مرارًا، وأخذ، وشهدوا عليه بالكفر والزندقة.[2]

والقشيري ذكر شيئا من هذا فقال:

- "سمعت الأستاذ أبا علي الدقاق، يقول: لما سعىٰ غلام الخليل بالصّوفية إلىٰ الخليفة، أمر بضرب أعناقهم؛ فأما الجنيد فإنه تستر بالفقه، وكان يفتي علىٰ مذهب أبي ثور".[3]

---

(١) صنيع الطوسي هذا، يدل علىٰ توليه الحلاج، حيث عده في المشايخ الذين نسبوا إلىٰ الكفر، وما ذكر منهم إلا من ارتضىٰ سيرته.. وقد احتال لذكره، فلم يذكره ابتداء، بل ألحقه بعمرو بن عثمان المكي، الذي لم يذكر عنه تعرضه لشيء من التهمة، بل ذكر كتابه الذي كان سببا في قتل الحلاج. إذن الحلاج هو المقصود بالذكر؛ لأن قصته مناسبة لعنوان الباب، دون عمرو بن عثمان المكي.

(٢) اللمع ص٤٩٧-٥٠١.

(٣) الرسالة ٢/ ٥٠٣.

يقول المستشرق نيكلسون:

" ويذهب الجامي إلىٰ أن الجنيد كان أول من صاغ المعاني الصّوفية، وشرحها كتابة، وأنه كان يعلم التّصوف سرا في بيوت خاصة، وفي السراديب، في حين كان الشبلي يتكلم في مسائل التّصوف علانية. ومن هذا نستنتج أن أهل السّنة الذين أعاد إليهم الخليفة المتوكل سابق نفوذهم، كانوا أكثر تسامحًا، وأقل اضطهادا للصوفية، منهم لرجال المعتزلة. ومما يؤيد ذلك: ما روي من أن ذا النون المصري عندما اتهم بالزندقة، وأرسل إلىٰ بغداد لمحاكمته، مثل أمام المتوكل، ووعظه، فعفا عنه، ورده إلىٰ وطنه. بل الجنيد نفسه قد اتهم بالزندقة مرارا، واتهم عدد كبير من الصّوفية بهذه التهمة، فيما يعرف بمحنة الصّوفية ببغداد، وهي المحنة التي فر علىٰ إثرها أبو سعيد الخراز الصّوفي إلىٰ مصر". [(١)]

والذين لحقهم هذا الحال أكثر ممن ذكر، بل لا تكاد تجد إماما من هذه الطائفة، مشهورا في ناحية، إلا وله قصة مع العلماء والعامة، من هذا القبيل.

فهذه الظاهرة الصّوفية؛ تَعَرُّضُ أئمتهم لمثل هذه المواقف الصعبة، والعسيرة، يثير التساؤل: لم هذه الظاهرة مما تميز بها الصّوفية؟ أكان ذلك كله تجنيًا عليهم؟

مع ملاحظة أن التهمة في عمومها هي من جنس واحد، تدور حول أفكار متقاربة، هي الأفكار نفسها الموجودة في كتب الصّوفية، وهي النتائج نفسها التي توصلت إليها هذه الدراسة.

---

(١) في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص٢٠-٢١.

فهذه الأحوال التي تعرضوا لها حَرِّية بدراسة أسبابها، فإن الخط العام الذي كان عليه الناس اتباع السّنة، فمن خالفها تعرض للإنكار، فهؤلاء إذن خالفوا الأمة؛ أي أنهم أتوا ببدعة استوجبت هذا النكير، ليس من إمام واحد، بل من كثير من أئمة السنّة، ولا في بلد واحد، بل في كثير من البلاد، ولا في قرن واحد، بل في القرون كافّة، وكان هذا منذ ابتداء أمرهم في نهاية الثاني وبداية الثالث الهجري.

وكلما كانت السّنة مهيمنة: كان بلاؤهم ومحنتهم أشد. والعكس بالعكس، فمثل الحلاّج ومن كان معه على مذهبه: اضطر لنفي ما نسب إليه، أو التخفي، أو الهرب، لكن مثل: ابن عربي، وابن الفارض، والتلمساني، والقونوي، وابن سبعين. كانوا يقولون مثلما قال الحلاّج وزيادة، ولم يلحقهم ما لحق الحلاّج.

ولا يبعد أن يكون طرف من هذه الأخبار، قد نسج على بعض الأئمة، كالجنيد، والداراني، والتستري، كما نسجت أقوال على آخرين، فنسبت إليهم، وهم منها براء، وإثبات أو نفي نسبة هذه الأخبار والأقوال إلى هؤلاء المشايخ، يحتاج إلى بحث مستقل، ليس محله هذه الدراسة، فهذه الدراسة معنية بالأقوال ذاتها، لا بأصحابها.

فإذا ما قيل: وهل الأقوال إلا بأصحابها؟

قيل: هذه الأقوال، التي هي شطحات، مسطرة في كتب الصّوفية، يتناقلونها فيما بينهم، قد صارت الجزء الأساس من التراث الصّوفي، يحتجون بها، ويستندون إليها، بل ويفاخرون بها، ويدعون إليها، ويجعلونها من الغايات، ومن الحقائق.

وأما عدم ثبوتها عن هذا أو ذاك من المشايخ، فذلك أمر لا يهم هؤلاء المتصوفة؛ فقد كتبوها، ونقلوها، وهم بالتأكيد يعتقدون بها، ولولا ذلك ما نشروها، وما ذبوا عنها.

وهؤلاء يمثلون اتجاهـًا عامـًا هو الأظهر، وهو المسيطر علىٰ ساحة التّصوف، بل التّصوف لا يعرف إلا بهم، ومن خلال ما يتكلمون، وينقلون، وإن كان ثمة تصوف غير هذا الذي عليه هؤلاء، فلا أثر له يذكر، وربما له وجود مظنون.

فهذه الأقوال صارت إذن مستند التّصوف المعروف، بغض النظر عن ثبوتها؟

والتعامل مع الواقع يحتم دراستها ونقدها بحالها كما هي، ولا يكفي إبطالها من جهة الثبوت دون إبطال مضمونها، فإبطال المضمون مطلوب في كل حال، وما يخشىٰ من نسبة قول إلىٰ غير قائله، فذلك يمكن تجاوزه بالتنبيه إلىٰ: أنه منسوب.

لكل هذا: كان مقصد هذه الدراسة البحث في الأفكار لا القائلين بها، لكنها لما نقلت منسوبة إليهم، ذكرناها منسوبة إليهم، والغرض:

نقدها، لا نقدهم، والحكم عليها، لا الحكم عليهم.

❊ ❊ ❊

المحصّلة

من كل ما سبق تبين أن نسبة الصّوفية إلىٰ الفلسفة أقرب منها إلىٰ السّنة، بل لا وجه لنسبتها إلىٰ السّنة:

- لا في لفظها؛ فلا علاقة لها بالصّوف.
- ولا في معناها؛ فلا علاقة لها بالزّهد.
- ولا في تفسيرها بالخُلق؛ فله معنىٰ خاص، يفضي إلىٰ تشبيه الإنسان بالخالق.
- ولا من جهة أئمتها، الذين تعرضوا للإنكار، بسبب مخالفتهم للسنة والشرع.
- ومن جهة مقارنتها بالتصوف القديم، حيث ظهر التشابه.

فكلها تمنع وتحظر نسبة التّصوف إلىٰ السّنة والتوحيد والشريعة، فهذه هي نتيجة البحث العلمي، والتاريخي، فمن أراد نقضها فعليه أن يسلك ذات الأدوات، وإلا فليس لكلامه قيمة!

* * *

إن من يرىٰ: أن أصل التّصوف سنيّ محمود، فالبرهان الذي يقدمه:

أن أئمة التّصوف الأوائل ذكروا أن طريقتهم مقيدة بالكتاب والسّنة، وعليه: فأسّ التّصوف محمود في أصله؛ إذ هو المتقيد بالشريعة، والمذموم هو ما أحدثه من بعدهم؟

وهذا التقرير مبني علىٰ: أن هناك طريقة صوفية أسسها الأوائل، متقيدة بالشريعة، واضحة المعالم، مفصلة المسائل، تضاد الطرق الصّوفية الفلسفيّة والبدعية المنتشرة، في تفصيلها، وترتيبها.

ويلاحظ: أن تقسيم التصوف إلىٰ: سني وبدعي. إنما هو بحسب الحال.

وأما إنكار التقسيم فبحسب الأصل.

والشأن في وجود هذه الطريقة المتقيدة بالشريعة، فلو وجدت، وكانت علىٰ شرطها، فبها ونعمت. لكن كيف لو أنها معدومة، لا وجود لها؟

حينئذ تنتفي دعوىٰ تقسيم التّصوف إلىٰ: محمود، ومذموم. كما ينتفي قول من زعم أن أصل التّصوف محمود. فإنه قول في شيء لا وجود له إلا في الأذهان، والمعركة القائمة إنما في الخارج، فكيف لنا أن نقارن بين ما في الذهن وما في الخارج؟

ومن كان في شك من هذا، فليخرج لنا طريقة واحدة متقيدة بالكتاب والسّنة.

وإذا كان الجنيد، أو التستري، أو الداراني، وغيرهم قد أعلنوا هذا التقيد:

- فأين هي طريقتهم، ومذهبهم؟
- أين هي الطرق الصّوفية القائمة علىٰ التقيد بالكتاب والسّنة؟

مع العلم أن عامة المتصوفة، قديماً وحديثاً، يقولون إن طريقتهم متقيدة بالكتاب والسّنة، غير أننا لا نرىٰ إلا طرقاً فلسفيّة، تقرر الزندقة بالحلول والاتحاد ووحدة الوجود، وأمثلها طريقة التي تستعمل البدع والشرك، وتسير عليها في: الذكر، والعبادة.

بل إننا نرىٰ في الكلام المنسوب إلىٰ هؤلاء الأئمة ما يخدم الطريقة الفلسفيّة، يساق جنباً إلىٰ جنب مع أقوالهم في التقيد بالشريعة،[1] والاتباع يسمعون هذا مع

---

(١) مضىٰ في الأمثلة الثلاثة عن: الطوسي، والجوزجاني، والقشيري.

هذا، ولا يدركون التناقض، بل تفسر لهم مؤتلفة متفقة، فيعتنقون هذا التّصوف بانحرافاته، وهم يزعمون ويظنون أنهم لم يخالفوا الشريعة.(١)

فالحاصل والواقع أن طريقة هؤلاء الأئمة الذين أعلنوا التقيد بالشريعة: مجهولة، غير معروفة. فإذا كان هذا هو الحال: فكيف يمكن أن يقال:

إن تصوف هؤلاء الأوائل هو التّصوف الصحيح المحمود؟

فهذه إحالة إلىٰ مجهول غير معلوم، إلىٰ خطوط عامة، ليس تحتها تفصيلات جليّة، كتلك التي في الاتجاه الفلسفي، فمريد التّصوف لن يجد هذه الطريقة السنيّة المزعومة، لن يجد مفصلا إلا الفلسفي أو البدعي.

وهذا التقسيم إلىٰ: فلسفي، وبدعي. إنما هو بحسب ما طرأ علىٰ التصوف، وإلا فالأصل أن التصوف فلسفي محض، لكن بعض من تلبس بالتصوف كان عنده من العلم والإيمان ما يخفف به غلواء التصوف، وينقله إلىٰ البدعة، فقد تصرف في الفكرة نفسها.

ولو قيل: بل الطريقة معروفة، هي طريقة السلف، أهل القرون المفضلة.

فيقال: إذا كان كذلك، فلا يصح تسميتها بالتّصوف، وقد علم أن هؤلاء لا خبر لهم بالتّصوف، وهل من فائدة تجتنىٰ من ذلك إلا تصحيح الطريقة الصّوفية الفلسفيّة؛ إذ لا وجود في الواقع لغيرها، فكل تحسين وتصحيح فلا يتجه إلا إليها؟

ولو فرضنا جدلا: أن التّصوف مصطلح دال علىٰ الزّهد الشرعي في أصله، ثم إنه تلبس بما فيه معارضة للشريعة، حتىٰ صار هو الأشهر: لكان من الحكمة تركه

(١) انظر مثلا علىٰ ذلك: تفسيرات الطوسي لشطحات: البسطامي، والشبلي. في اللمع.

والإعراض عنه، حتىٰ لا يختلط الحق بالباطل؛ إذ لا موجب- شرعـًا ولا عقلًا- للتمسك به، وثمة مصطلح يغني عنه، ليس فيه لبس ولا تضليل هو: الزّهد.

وهنا مثل:

الأصل في التشيع أنه محمود؛ لأنه دال علىٰ نصرة آل البيت، لكن لما انحرف معناه، فصار مصطلحـًا دالاً علىٰ سب الصحابة وتكفيرهم: ترك أهل السّنة الانتساب إليه، منعا للتلبيس.

فكيف بمصطلح لا يثبت له أصل محمود، وهو متضمن لما يضاد الإسلام، ولا وجود للمحمود منه ؟!.

فمهما قيل، فالحجج التي استند إليها من قسّم التّصوف إلىٰ: سني، وفلسفي. تنهار أمام البراهين العقلية، والشواهد التاريخية، وكذا الأدلة الشرعية.

* * *

الكتاب الثاني: وحدة الأديان

في تأصيل التصوف وتقريرات المتصوفة

مدخل: إفادات متشابهة

لجملة من الباحثين بتأصيل التصوف لفكرة وحدة الأديان:

- يقول عبد الرحمن الوكيل:

"نعم تدين الصوفية المعاصرة بوحدة الوجود، وبوحدة الأديان".[١]

- ويقول المستشرق الإنجليزي نيكلسون المتخصص في التصوف الإسلامي:

"ومن لوازم مذهبهم في وحدة الوجود أيضا: قولهم بصحة جميع العقائد الدينية أيّا كانت؛ فإن الحق كما يقول ابن عربي: لا تحصره عقيدة دون أخرى".[٢]

"وهذه المذاهب – منطقيا – تلغي كل قانون ديني أو أخلاقي، وليس عند خيال العارف مثوبات أو عقوبات ربانية، ولا مقاييس للحسن أو القبيح، وعنده أن كلمة الله المكتوبة، قد نسختها كشفه اللطيف المباشر.

ويقول أبو الحسن الخرقاني: لا أقول إن الجنة والنار غير موجودتين، ولكني أقول: ليستا عندي شيئا؛ لأن الله خلقهما جميعا، وليس لمخلوق مكان حيث أكون.

ومن هنا كانت جميع أشكال الأديان متساوية، وليس الإسلام بأفضل من الوثنية".[٣]

- ويقول أحمد أمين: "وإذ قال كثير منهم بوحدة الوجود: كانوا أسمح الناس في اختلاف الأديان. فالاختلاف بين الأديان إنما هو اختلاف في الظاهر، أما من

(١) مقدمة مصرع التصوف، ص١٥.

(٢) في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص٨٨.

(٣) الصوفية في الإسلام، ص٨٧.

حيث الحقيقة والجوهر فكل تسلك طريقا إلىٰ الله، والغاية واحدة، والاختلاف في الوسائل لا يهم، مادامت الغاية واحدة، وهي حب إله واحد.

ولابن عربي وجلال الدين الرومي أشعار كثيرة في هذا المعنىٰ، وكذلك في بعض أبيات تائية ابن الفارض، خصوصا في التائية الكبرىٰ.

وقالوا: إن كل دين وإن اختلف في مظهره عن الدين الآخر، فإنما يكشف عن ناحية معينة من نواحي الحق؛ فالإيمان والكفر لا يختلفان اختلافا جوهريا، واليهود والنصارىٰ والمجوس وعبدة الأصنام متفقون في عبادة إله واحد. والقرآن والتوراة والإنجيل منتظمون في سلك واحد، هو سلك التنظيم الإلهي، مما يجعلهم أرحب الأديان صدرا". (١)

- ويقول محمد السيد الجليند:

"وكثير منهم صرح بوحدة الأديان، وتساوت عنده الأضداد، فليس عنده خير ولا شر، ولا طاعة ولا معصية، ولا إيمان ولا كفر، وإنما الكل يتساوىٰ عنده". (٢)

"والعارف الكامل يلغي من حسابه معنىٰ الأضداد، ويستوي في نظره جميع المذاهب والأديان، فلا فضل لدين علىٰ آخر، ولمذهب علىٰ آخر.

والصوفي الناضج لا يهتم بأن فلاناً يتبع المذهب الفلاني، أو يتعبد علىٰ مذهب كذا، أو هو علىٰ دين كذا؛ لأن العارف يعتقد أن مسجده في قلبه: (فالذين يعبدون الله في الشمس يرون الله شمسا، والذين يعبدونه في أشياء جامدة يرون الله شيئا

(١) ظهر الإسلام ٤/ ١٦٤-١٦٥.

(٢) من قضايا التصوف، ص١١٧.

جامدا، والذين يعبدون بصفة أنه وجود واحد، ليس كمثله شيء يعتقدون أن الله ليس له شبيه ولا مثيل، والعارف الحق لا يقيد نفسه أبدا بإحدىٰ هذه الطرق، ويحكم بخطأ ما سواها، وإذا كان لون الماء لون إنائه، فإن الماء لا لون له، وإنما يتلون بلون الإناء الذي يحل فيه). (١)

فالاختلاف والتغير بسبب الإناء، وليس بسبب الماء، وبسبب اختلاف المحل القابل، فينشأ الخلاف بين الناس، وتملأ الضغينة قلوبهم، ويحقر كل منهم معبود الآخر.

وهنا يصل الصوفية إلىٰ القول بوحدة الأديان، لا تعددها". (٢)

- ويقول ولتر ستيس:

"فأول جواب عن السؤال: هل التصوف هو أساساً ظاهرة دينية؟ هو بالنفي؛ فهو قد يرتبط بالدين، لكنه ليس في حاجة إليه..

والسؤال عما إذا كان الوعي الصوفي يفضل عقيدة ما، أو ديانة من ديانات العالم، أكثر من عقيدة أو ديانة أخرىٰ؟

من السهل أن يجيب عنه بأنه لا يفعل ذلك؛ فالصوفي في أي ثقافة، عادة ما يؤول تجربته من منظور الدين الذي تربىٰ عليه، لكنه إذا كان متحضرا بدرجة كافية، فإنه يمكن أن يطرح هذه العقائد الدينية، ويظل محتفظا بوعيه الصوفي". (٣)

---

(١) في هذا الموضع من هذا النقل جاء في حاشية الكتاب المنقول منه: راجع لواقح الأنوار ١/ ١٩، راجع الفتوحات لابن عربي ٢/ ٣١٦٣١٧، نصوص لم تنشر لابن عربي، ملحق خاتم الأولياء للحكيم الترمذي ص٤٨٢٤٨٣، الصوفية في الإسلام ص٨٤٨٦.

(٢) من قضايا التصوف، ص١٢٢.

(٣) التصوف والفلسفة، ص٤١٠.

"ونود أن نؤكد – بغض النظر عن هذه الوقائع – أن التصوف هو المصدر النهائي لكل دين، وهو ماهيته، وبين أيدينا مجموعة من المشكلات تشبه تماما مجموعة المشكلات التي اعترضت النظرية الصوفية عن الأخلاق؛ إذ علينا أن نؤكد أن الوعي الصوفي كامن عند جميع البشر، لكنه عند معظم الناس مطمور تحت سطح الوعي، وما أن يلقىٰ في الوعي الأعلىٰ بمؤثراته، في صورة مشاعر أخلاقية، حتىٰ تظهر أيضا آثارها هي الأخرىٰ في صورة دوافع دينية، وسوف تؤدي هذه الدوافع بدورها إلىٰ نشأة التركيبات العقلية، التي هي العقائد المختلفة".(١)

في هذه النقول: نقف علىٰ شهادات منوعة الاتجاه، لعلاقة التصوف بوحدة الأديان:

- اتجاه حادّ النقد (الوكيل).
- اتجاه هادئ النقد (الجليند).
- اتجاه التحليل والتصوير (أمين).
- اتجاه الاستشراق (نيكلسون).
- اتجاه فلسفي غربي (ستيس).

والوحدة في الأديان مصطلح حادث يقصد به:

التسوية بين الأديان من حيث الصحة والقبول

والنتيجة: اتفاق الاتجاهات المتباينة علىٰ أصالة هذه الفكرة في التصوف. وفي الشهادات إفادة بأنها أصل في بنية التصوف تضمنا أو لزومـًا:

---

(١) التصوف والفلسفة، ص٤١٢.

- فمن جهة التضمن، فالتصوف الحقيقي يتضمن وحدة الأديان لا يصح بدونه.
- ومن جهة اللزوم، فوحدة الأديان تلزم التصوف لزوما لا ينفك ألبتة.

فحقيقة العلاقة والوصف الأدق لها هو: التضمن؛ إذ اللزوم يحتمل التخلف، فليس كل لازم بمتحقق في الواقع؛ ولذا يحتاج لتأكيد تحقيقه إلىٰ الاستعانة بشرط: عدم الانفكاك. بينما التضمن لا يحتاج إلىٰ شرط، هو نفسه كافٍ.

إذن، التعبير الأحسن الموافق للحقيقة، هو أن يقال: التصوف يتضمن الوحدة. لا كما فعل المستشرق نيكلسون، لما استعمل تعبير اللزوم؛ لأنه إذا أمكن استعمال لفظ يحقق المعنىٰ من دون الحاجة إلىٰ الشرط فهو أولىٰ.

ومن قوة الاتفاق الذي هم عليه: لم نلحظ ترددًا، أو اضطراباً في النسبة. وفي هذا دلالة علىٰ أن هؤلاء الباحثين، مختلفي المشارب والاتجاهات والأديان، يرون هذه الفكرة متمثلة بوضوح شديد في التصوف.

فإنه من النادر اتفاق هذا الخليط المتباين علىٰ نتيجة واحدة، إلا إذا كانت برهاناً كالشمس، لا يسع من يحترم الحقيقة والعلم أن يسفسط فيه!

وفي تأكيد نسبة هذه الفكرة إلىٰ التصوف، يتخطىٰ بعض الكتاب وبعض الدوائر البحثية، مجرد التقرير، والتصوير، والتحليل النظري إلىٰ الإفادة من التصوف والمتصوفة المسلمين في تقديم صورة للإسلام، غير ما هو معروف عنه في نصوصه المقدسة، في علاقته بالأديان السماوية والوضعية.

فإذا كان الإسلام التقليدي، أو السلفي والأصولي كما يسمونه، يقوم علىٰ عقيدة فضل الإسلام، وبطلان ما سواه من الأديان: فإن التصوف يقوم علىٰ فكرة

المساواة بين الأديان، وعدم فضل إحداها على الأخرى، فقد كتب نصر حامد أبو زيد كتاباً سماه: "هكذا تكلم ابن عربي"، أفصح فيه: أن غرضه من التأليف: تقديم فكر ابن عربي ومذهبه الوحدوي بديلا عن المذهب السلفي المسيطر على الخطاب الإسلامي، الذي يرى حتمية الخلاف والاختلاف، وفي هذا يقول:

"يمثل الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي، مع غيره من أعلام الروحانيات في كل الثقافات، يمثل مطلباً ملحّاً، لعلنا نجد في تجربته وفي تجاربهم، ما يمكن أن يمثل مصدرا للإلهام في عالمنا، الذي سبق أن ألمحنا لبعض مشكلات الحياة فيه.

إن التجربة الروحية هي مصدر التجربة الفنية: الموسيقى، والأدب، وكل الفنون السمعية، والبصرية، والحركية. فهي الإطار الجامع للدين والفن، وهذه أهمية استحضار ابن عربي في السياق العام.

لكن استحضار ابن عربي في السياق الإسلامي، واستعادته من أفق التهميش إلى فضاء المتن مرة أخرى لا يقل أهمية؛ وذلك بسبب سيطرة بعض الاتجاهات والأفكار والرؤى السلفية، على مجمل الخطاب الإسلامي، في السنوات الثلاثين الأخيرة من القرن العشرين".(١)

الرؤى السلفية هي الدين المنزل دون تحريف، وفيها القول بعلو الإسلام، وبطلان ما سواه من الأديان، المبني على نصوص صريحة من القرآن. قال تعالى:

- ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٨٥﴾﴾ [آل عمران]
- ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة٣]

---

(١) هكذا تكلم ابن عربي، ص٢٦.

- ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُۗ وَمَا ٱخۡتَلَفَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلۡعِلۡمُ بَغۡيَۢا بَيۡنَهُمۡۗ وَمَن يَكۡفُرۡ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلۡحِسَابِ ﴿١٩﴾ فَإِنۡ حَآجُّوكَ فَقُلۡ أَسۡلَمۡتُ وَجۡهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِۗ وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡأُمِّيِّـۧنَ ءَأَسۡلَمۡتُمۡۚ فَإِنۡ أَسۡلَمُواْ فَقَدِ ٱهۡتَدَواْۖ وَّإِن تَوَلَّوۡاْ فَإِنَّمَا عَلَيۡكَ ٱلۡبَلَٰغُۗ وَٱللَّهُ بَصِيرُۢ بِٱلۡعِبَادِ ﴿٢٠﴾﴾ [آل عمران]

وخطاب أعلام الروحانيات الصوفية ضد هذا الخطاب، فهو لا يفضل الإسلام، بل يساوي بين الدين الذي ارتضاه ربنا تعالىٰ للبشر والتي أبطلها.

أمر آخر ينضم مؤكدًا إلىٰ ما سبق: أن الفكرة التي يجتمع عليها كل من درس التصوف، وبحث فيه: أنه مذهب معروف في الديانات القديمة كافة، من: هندية، وفارسية، وإغريقية، ويهودية، ونصرانية، وهو في كل ديانة يلبس لبوسها، ويتكيّف وخطوطها، مع محافظته علىٰ المشترك بينه وبين أنواع التصوف الأخرىٰ.

فصريح هذا التقرير:

أن هذا التصوف لا يعارض ديانة، مهما تباينت وتناقضت؛ بدليل تغلغله في سائرها، ونسبته إليها، وعدم معارضتها، وهذا هو محتوىٰ فكرة وحدة الأديان.

وإليكم إفادات لجملة من الباحثين المختلفي المشارب بوحدوية التصوف:

- يقول الفلسيوف الانجليزي الأصل الأمريكي الجنسية ولتر ترنس ستيس (١٩٦٧):

"قد يدهش بعض هؤلاء الفلاسفة، إذا علموا أنه علىٰ الرغم من أن عددًا كبيرًا من المتصوفة كانوا مؤلِهة، وأن عددا آخر كانوا من أصحاب وحدة الوجود، فإن هناك أيضا متصوفة ملاحدة، وربما كان من الأفضل لو استطعنا استخدام كلمات مثل: الاستنارة، والإشراق. الشائعة الاستخدام في الهند، لنصف الظاهرة نفسها".[1]

(١) التصوف والفلسفة، ص٢٩.

ويقول: "فالذين كتبوا عن التصوف، كثيرا ما ذهبوا إلىٰ أن التجارب الصوفية واحدة أساساً، أو هي متشابهة في جميع أنحاء العالم، وفي مختلف العصور والثقافات، وفي مختلف التداعيات الدينية، وقد أقام العديد من الكتّاب حجتهم في موضوعية التجربة الصوفية علىٰ أساس هذا التشابه".[1]

وينقل ستيس عن الفيلسوف وعالم النفس الأمريكي وليم جيمس (١٩١٠): "إن التغلب علىٰ جميع الحواجز بين الفرد والمطلق، هو الإنجاز الصوفي العظيم. ونحن نصبح في المقامات الصوفية واحدا مع المطلق، ونكون علىٰ وعي بهذه الواحدية. هذا هو التراث الدائم والظافر، الذي يصعب أن تغيره اختلافات الظروف والعقائد.. فنحن نجد في الهندوسية، وفي الأفلاطونية الجديدة، وفي التصوف الإسلامي، وفي التصوف المسيحي، وفي مذهب ويتمان: نفس الملاحظة التي تتكرر باستمرار. حتىٰ إنه ليوجد بالنسبة للأقوال الصوفية إجماع أزلي، يجبرنا علىٰ الوقفة النقدية والتفكير".[2]

- ويقول عمر فروخ: "شاع التصوف في الأديان والأمم كلها: في الوثنية والمجوسية واليهودية والنصرانية والإسلام، ولقد عرفه في بعض أشكاله البابليون واليونان والرومان والهنود والصينيون والعرب والعجم ولقد عرفته بعض الأمم الفطرية، ولقد تلون التصوف بألوان الأديان التي نشأ بين أهلها، حتىٰ إنه ليستحيل أن نفهم التصوف قبل أن نفهم تطور الدين الذي اتصل به".[3]

---

(١) التصوف والفلسفة، ص٤٩-٥٠.

(٢) التصوف والفلسفة، ص٦٢.

(٣) التصوف في الإسلام، ص٢٠.

- ويقول أحمد أمين:

" فالتصوف نزعة من النزعات، لا فرقة مستقلة كالمعتزلة والشيعة وأهل السنة، ولذلك يصح أن يكون الرجل معتزليـاً وصوفيـاً، أو شيعيـاً وصوفيـاً، أو سنّيـاً وصوفيـاً، بل قد يكون نصرانيـاً، أو يهوديـاً، أو بوذيـاً وهو متصوف". (١)

- ويقول محمد فريد وجدي:

" التصوف هو مذهب الغرض منه تصفية القلب عن غير الله، والصعود بالروح إلىٰ عالم التقديس، بإخلاص العبودية للخالق، والتجرد عما سواه.

هذا المذهب قديم كقدم النزعة التي أوجدته، فإن الإنسان منذ ألوف من السنين أدرك أن خلف هذه الغلف الجسدانية سرًّا مكنونـاً، لا يستثيره إلا إرهاق هذا البدن، بالمجاهدات لإضعاف سطوته والحط من سلطانه، فنشأ هذا المذهب في كل أمة راقية، ولبس شكلا مناسبـاً لعقولها وأفكارها، وهو معروف في الهند والصين منذ ألوف السنين.

وله عند الهنديين أساليب شديدة علىٰ النفس، منها: أن يظل الرجل سنين لا يتكلم، بل يقرأ في نفسه بلا صوت ما يكون قد أمره أستاذه بتكراره، ومنها: أن يجلس علىٰ صفة خاصة وقتـاً مديدا، إلىٰ غير ذلك من الأساليب الجهادية، ولكن لما وجد تحت ظل الإسلام وأحيط بأدب القرآن، دخل في دور جديد". (٢)

فمذهب يجمع الديانات كافة تحت سقف واحد، ويتكيف معها علىٰ حد سواء، لن يكون معاديًا إلا لفكرة واحدة، هي التي تعادي فكرة الجمعية هذه، أما الأفكار التي لا ترفضها، فمهما كان اتجاهاتها، فهي مقبولة عنده.

---

(١) ظهر الإسلام ٤/ ١٤٩.

(٢) دائرة معارف القرن العشرين ٥/ ٥٨٦.

فهذا حال التصوف، ومن إفادات هؤلاء الباحثين نفهم أن التصوف الإسلامي ليس مختلفا في هذا عن سائر أنواع التصوف الأخرىٰ.

فنحن إذن بين شهادات، وإفادات، ومحاولة لاستغلال وتوظيف هذه الفكرة، التي قرر أولئك الباحثون وجودها في التصوف، فهل لنا أن نجعل هذه الأدلة برهاناً، نستند إليها في إثبات نسبة وحدة الأديان إلىٰ التصوف؟

إن نسبة فكرة لفئة ما، بشهادات يمتنع تواطؤها؛ لتعدد مشاربها، واختلاف مقاصدها: أدلة معتبرة. والإنصاف يقتضي إثبات النسبة من خلال أفكار وتقريرات المذهب نفسه، وأقوال وآراء أصحابه.

ولأجل هذا، علينا: النظر في الأفكار الصوفية، والتماس مواطن هذه الفكرة فيها، وكيفية تقرير المتصوفة لها. فالبحث إذن في قسمين:

- الأول: في تأصيلات التصوف للفكرة.
- الثاني: في تقريرات المتصوفة لها.

❃ ❃ ❃

المبحث الأول:

تأصيل التصوف لفكرة وحدة الأديان

بعد النظر واستعراض القضايا الصوفية:

نقف على جملة لها علاقة بوحدة الأديان، منها الفلسفي، ومنها الإبليسي، ومنها شرعي فُسِّر بوجه يتلاءم مع الفكر الصوفي، هذه القضايا هي:

وحدة الوجود، والحب الأزلي، والربوبية، والجبر، والرضا.

فالأُوليتان فكرتان فلسفيتان. والثالثة والخامسة ثابتة في النصوص الشرعية. والرابعة أول من نطق بها إبليس، في قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ بِمَآ أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٣٩﴾﴾ [الحجر]

ففي هذا تأصيل الصوفية لفكرة وحدة الأديان، وللتأكد من هذه النتيجة، ومطابقتها لإفادات الباحثين السابقين: يجدر بنا دراسة نصوص تلك القضايا.

* * *

أولًا: وحدة الوجود

وحدة الوجود تعني: أن الله تعالى هو كل شيء، أو كل شيء هو الله تعالى. ولها صورتان:

الأولى: الله وحده هو الحقيقي، وما العالم إلا مجموع تجليات، أو صدورات ليس لها أية حقيقة ثابتة، ولا جوهر متميز، فهي خيال وأشباح. وهذه تسمى بمذهب وحدة الوجود الروحية أو الصورية.

الثانية: العالم هو وحده الحقيقي، وما الله إلا مجموع كل ما هو موجود؛ أي: هو المطلق غير المتعين. وهذه تسمى بمذهب وحدة الوجود المادية، أو الطبيعية.(1)

(١) انظر: المعجم الفلسفي لصليبا ٢/ ٦٧٩.

وفي المحصلة كلها تتفق على أن جوهر هذه الفكرة هو القول: بأن الله تعالى في كل شيء بذاته. سواء قيل: إن ذلك حاصل بطريق الأصل؛ أي أن الله تعالى هو هذا العالم كله، لم يفارقه لحظة؛ أي: المطلق. أو بطريق الطروء (الحلول، والاتحاد)؛ أي توحد معه في لحظات دون أخرى.[1]

وسائر الخلق يقررون في العقيدة الإلهية: أن الإله له صفات الكمال والحسن في ذاته، وصفاته، وأفعاله. وبناء على هذا فإن حلوله، أو اتحاده، أو وحدته بالبشر، وسائر المخلوقات: موجب لانتقال صفاته الكاملة إليهم، ومن ثم انتفاء القبائح عنهم، وحينئذ يتوجب أن تكون ذواتهم وصفاتهم لها الخصائص الإلهية ذاتها، من الكمال والحسن، وانتفاء النقص والقبح والفساد، وكذلك أفعالهم.

فمهما فعلوا، فلا يوصف فعلهم إلا بالحسن والصحة، وقد علم أن من أفعالهم العبادة والنسك لغير الله تعالى، من وثن، وصنم، ونار، وبقر، ونبي.. إلخ، فيلزم أن تكون هذه الوثنية والشرك والفسق حسنة كلها، ففرض أناس على دين أو فعل باطل، يعني نفي الكمال والحسن عن الأفعال الإلهية.

ذلك وجه، وثمة وجه آخر لارتباط تصحيح الأديان بوحدة الوجود، هو:

أن مقتضى القول بأن الله تعالى حل في الأشياء كلها: أن كل مخلوق من هذه المخلوقات هو الله تعالى، وحينئذ فكل من عبد شيئا فما عبد إلا الله تعالى؛ فهذه المعبودات ماهي إلا محل تجلي الإله وظهوره فيها، فكلها حقة.

---

(١) الاتحاد: تصيير الذاتين واحدة. والحلول: سرياني كحلول الماء في الورد، أو جواري ككون أحد الجسمين ظرفا للآخر، كحلول الماء في الكوز. أي: يحتفظ بذاته لا يمتزج. انظر: التعريفات ٣، ٤١.

وأما الاختلاف في الديانات، فمن اختلاف مظاهر المعبودات، أما الباطن فواحد في الجميع؛ إنه الله تعالىٰ، الذي حلّ واتحد بالمعبود، أو هو لم ينفصل عنه قط، وبهذا فهي متساوية غير متفاضلة في حقيقتها، وإن تفاوتت في مظاهرها.

فإثبات صحة الأديان جميعها، بناء علىٰ فكرة وحدة الوجود، من ثلاث جهات:

الجهة الأولىٰ: العابد. فإن الإنسان إذا كان محل تجلّ الإله، وهو صورته، فحركاته واختياراته إلهية، فالخطأ منتف في قوله وفعله.

الجهة الثانية: المعبودات. فإذا الله تعالىٰ تجلىٰ وحل في المعبودات، فمهما عُبد شيء منها، فما عُبد إلا الله تعالىٰ. فلا تفاضل بين المعبودات والعبادات.

الجهة الثالثة: بالنظر إلىٰ العابد والمعبود معـًا. فإن بالوحدة يصير العابد والمعبود عينـًا واحدة، فينتفي تقسيم الناس لمؤمن وكافر، هذا في الجنة، وهذا في النار، هذا يحبه الله، وهذا يبغضه، فالجميع صورة الله تعالىٰ، محل تجليه وظهوره!

وهكذا فإن وحدة الوجود تقرر: أن الجميع يعبد الإله الحق. مهما اختلفت المعبودات، والديانات، ولو تناقضت. وهذه هي وحدة الأديان.

وبهذا ندرك أن وحدة الوجود متضمنة لوحدة الأديان، وانتفاء تقسيم الناس في ظل هذه الفكرة؛ لأن الكل عين واحدة، فمن عبد شيئا، فإنما عبد الله وحده، فعابد الشجر، والقمر، والبقر، والبشر إنما عبد الله، وما توجه إلىٰ سواه.

* * *

تقريرات المتصوفة لوحدة الوجود

- ينقل السرّاج عن أبي علي الروذباري:

أنه أطلق علىٰ أبي حمزة البغدادي أنه حلولي. وذلك أنه سمع صوتا، مثل: الرياح، وخرير الماء، وصياح الطيور. فكان يصيح ويقول: لبيك. فرموه بالحلول.

ثم ذكر السرّاج الطّوسي: أن أبا حمزة دخل دار الحارث المحاسبي، وكان للحارث شاة، فصاحت ، فشهق أبو حمزة وقال: "لبيك سيدي. فغضب الحارث وعمد إلىٰ سكين، وقال: إن لم تتب من هذا الذي أنت فيه، أذبحك. قال أبو حمزة: إذا أنت لم تحسن تسمع هذا الذي أنا فيه، فلم تأكل النخالة بالرماد".(١)

- وذكر ابن الجوزي قول أبي يزيد البسطامي:

" سبحاني، سبحاني، ما أعظم سلطاني، ليس مثلي في السماء يوجد، ولا مثلي صفة في الأرض تعرف، أنا هو، وهو أنا، وهو هو".

وساق ابن الجوزي سنده إلىٰ الحسن بن علي بن سلام قال:

" دخل أبو يزيد مدينة فتبعه منها خلق كثير، فالتفت إليهم فقال:

إني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدون. فقالوا: جنّ أبو يزيد؛ فتركوه".(٢)

- ونقل أبو عبد الرحمن السلمي عن الشبلي قوله:

---

(١) اللمع ص٤٩٥، تلبيس إبليس ص١٧٠.

(٢) انظر النصوص السابقة عن أبي يزيد في: تلبيس إبليس، ص٣٤٥.

" وما افترقنا، وكيف نفترق ولم يجر علينا حال الجمع أبدا ".[1]

- والهجويري عنه قوله: " الصوفي لا يرىٰ في الدارين مع الله غير الله".[2]
- وزعم الحلاج أن من تهذب بالطاعة، لا يزال يصفو عن البشرية، حتىٰ يحل فيه روح الله، الذي كان في عيسىٰ ، فلا يريد شيئا إلا كان.[3] ويقول:

سبحان من أظهر ناسوته ... سر سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا في خلقه ظاهرًا ... في صورة الآكل والشارب
حتىٰ لقد عاينه خلقه ... كلحظة الحاجب بالحاجب[4]

وذكر عنه السلمي قوله: " ما انفصلت البشرية عنه، ولا اتصلت به ".[5]

وقد زعم أن الله حل فيه، وكان يرسل رسائل إلىٰ أصحابه ويزعم أنه هو الله تعالىٰ، وفي كتبه شيء كثير من هذا، فهو محل إجماع عند أهل العلم أنه يقول بالحلول.

وكان يقول: " إني مغرق قوم نوح، ومهلك عاد وثمود".

وله الجملة المشهورة: "أنا الحق".[6]

- ويروي الطّوسي عن سهل بن عبد الله التستري قوله، وقد سئل عن سر النفس، فقال:

---

(١) طبقات الصوفية، ص٣٤٢.

(٢) كشف المحجوب ١/ ٢٣٥.

(٣) انظر: دائرة معارف القرن العشرين، ١٠/ ٣٥٥، التصوف بين الحق والخلق ص٦١.

(٤) ديوان الحلاج ص ٣٠، وانظر: تلبيس إبليس ص ١٧١، مصرع التصوف ص١٧٨.

(٥) طبقات الصوفية، ص٣١١.

(٦) ديوان الحلاج ص٢٠٢، الفهرست لابن النديم ص٣٢٩.

"النفس سرٌّ، ما أظهر ذلك السر على أحد من خلقه إلا فرعون، فقال: أنا ربكم الأعلى".[1]

فهذا صريح في الحلول والاتحاد، ومثل هذا الكلام قد يكون منسوبًا إلى التستري، إلا أن: استشهاد الطّوسي به، وسوقه، يدل على رضاه به؛ فإنه ذكره تقريرا لآراء المتصوفة، فهو إذن من الآراء الصوفية، واعتماد المتصوفة كتاب الطّوسي "اللمع"، وعدم نقده بشيء فيه، يدل على رضاهم به.

- ويقول مولوي جلال الدين الرومي:

"يقول الشاعر: يا من أنت نسخة الكتاب الإلهي، ويا من أنت مرآة الجمال الشاهي، ليس خارجا عنك كل ما هو موجود في العالم، ففي نفسك اطلب كل ما تريده، واهتف: إنه أنا".[2]

ويقول: "لا إله إلا الله، إيمان العامة. أما إيمان الخاصة فهذا: لا هو إلا هو".[3]

ويقول: "وهكذا فإن منصورا [الحلاج] عندما بلغت محبته للحق نهايتها، صار عدوا لنفسه، وأفنى نفسه؛ إذ قال: أنا الحق. أي أنا فنيت، وبقي الحق وحده.

وهذه غاية التواضع ونهاية العبودية؛ إذ تعني العبارة: هو وحده.

فالدعوى والتكبر تكونان في أن تقول: أنت الله، وأنا العبد. لأنك بقول هذا تكون قد أثبت وجودك أيضًا، ويلزم من ذلك الثنائية. وإذا ما قلت أيضا: هو الحق. فإن

---

(١) اللمع، ص٢٩٩.

(٢) كتاب فيه ما فيه، ص١٢٤.

(٣) كتاب فيه ما فيه، ص١٧٦.

الحق هو الذي قال: أنا الحق. لأن غيره لم يكن موجودًا، وكان منصور قد فني، وكان ذلك كلام الحق".[1]

بعض الكلام وإن كان في الحلول، فالحلول على قسمين: عام، وخاص. فالعام منه وحدة وجود، والحلول يجعل من المعبودات إلهية الشأن.

ونصوص الوحدة في الوجود عن الصوفية كثيرة جدًّا، والصوفية لا ينكرون وجود هذا في كتبهم، لكن بعضهم يرفض هذا النوع، ويتبرء منه، ويعده غاليـًا.

* * *

شهادات الباحثين أن التصوف يقرر وحدة الوجود

- يقول ابن خلدون:

"ذهب كثير منهم إلى الحلول والوحدة، كما أشرنا إليه، وملؤوا الصحف منه، مثل: الهروي، في كتاب المقامات له، وغيره، وتبعهم: ابن العربي، وابن سبعين، وتلميذهما ابن العفيف، وابن الفارض، والنجم الإسرائيلي، في قصائدهم".[2]

- ويقول المستشرق الإنجليزي نيكلسون: " وقد أجمع النقاد على: أن القول بوحدة الوجود، وهو أخص مظاهر التصوف الإسلامي".[3]
- ويقول أحمد أمين:

(١) كتاب فيه ما فيه، ص٢٧٧.

(٢) المقدمة، ص٤٧٣.

(٣) في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص١٠٤.

"أركان التصوف ثلاثة: وحدة الوجود، والفناء في الله، وحب الله".[1]

- ويقول التفتازاني: "ويقصد بالفناء: الحالة النفسية التي يشعر معها الصوفي بذاته، كما يشعر أنه بقي مع حقيقة أسمىٰ، مطلقة، هي: الله. عند صوفية المسلمين، أو: الكلمة. عند صوفية المسيحيين. أو: براهما. في تصوف البرهمية، وهكذا.

وقد ينطلق بعض الصوفية إلىٰ القول:

بالاتحاد بهذه الحقيقة، أو أنها حلت فيهم، أو أن الوجود واحد لا كثرة فيه.

ويعود بعضهم إلىٰ البقاء بعد الفناء، فيثبتون الإثنينية بين الله والعالم".[2]

والتفتازاني وهو شيخ مشايخ الطرق الصوفية في مصر: ينزّه التصوف من فكرة: الحلول، والاتحاد، والوحدة. غير أنه لم يستطع أن يدفع وجودها بين المتصوفة.

فالجميع متفق:

علىٰ وجود هذه الفكرة في التصوف والمتصوفة، وإن تبرأت منها طائفة وتنزهت، لكن بتأويل يعيدهم إلىٰ الحلول كرة أخرىٰ؛ وإن عبروا عنه أنه شعوري لا حقيقي.

* * *

---

(١) ظهر الإسلام ٢/ ٧٨.

(٢) الموسوعة الفلسفية العربية ١/ ٢٥٩.

ثانيًا: الحب الأزلي

المقصود بالأزلي: القديم. وهو ضد الحادث، ومصطلح القديم في هذا الموضع يطلق يراد به: الذي ليس له بداية. وهذا هو الأزلي.[1]

فالحب الأزلي هو: الحب القديم، الذي ليس له بداية، أو الذي لم يسبق بعدم. وبحسب سياق الحديث، فإن الحب حبان: حب الإنسان لله، وحب الله للإنسان.

والمقصود من هذين الحبين هنا، هو: حب الله تعالىٰ للإنسان. ويقال عنه: الحب الإلهي. فالحب الأزلي معناه: أن حب الله تعالىٰ للإنسان أزلي قديم، لم يسبقه عدم؛ أي أنه ليس بحادث وفق العوارض والحوادث، إنما حصل بغير علّة ولا سبب.

وسواء تعلق بجنس أو بفئة: فحصوله إما بشرط أو بغيره. وهذا ما نريد من المتصوفة الإجابة عنه، بما أنهم هم الذين قرروا هذا الحب الأزلي.

* * *

---

(١) في التعريفات للجرجاني ص٧ : "الأزل: اســتمرار الوجود في أزمنة مقدرة، غير متناهية في جانب الماضي، كما أن الأبد استمرار الوجود في أزمنة مقدرة، غير متناهية في جانب المستقبل. الأزلي: ما لا يكون مسبوقا بالعدم".

وقال ص٧٤ : " (القديم): يطلق علىٰ الموجود الذي لا يكون وجوده من غيره، وهو القديم بالذات، ويطلق القديم علىٰ الموجود الذي ليس وجوده مسبوقا بالعدم، وهو القديم بالزمان.

والقديم بالذات يقابله المحدث بالذات، وهو الذي يكون وجوده من غيره، كما أن القديم بالزمان يقابله المحدث بالزمان، وهو الذي سبق عدمه وجوده سبقا زمانيا".

نصوص المتصوفة في الحب الأزلي:

- عن أبي يزيد:

"غلطت في ابتدائي في أربعة أشياء: توهمت أني أذكره، وأعرفه، وأحبه، وأطلبه، فلما انتهيت، رأيت ذكره سبق ذكري، ومعرفته تقدمت معرفتي، ومحبته أقدم من محبتي، وطلبه لي أولًا حتىٰ طلبته".[1]

- وعن أحمد بن أبي الحواري: "لا يستطيع العبد أن يحب الله حتىٰ يكون الابتداء من الله بالحب له، وذلك حين عرف منه الاجتهاد في رضائه".[2]
- وسئل الشبلي: إلىٰ ماذا تحن قلوب أهل المعارف؟، فقال: إلىٰ بدايات ما جرىٰ في الغيب، من حسن العناية في الحضرة، بغيبتهم عنها، ثم قال:

سقيا لمعهدك الذي لولم يكن   ما كان قلبي للصبابة معهدا[3]

- يقول أبو طالب شارحا هذه الفكرة ومدللا عليها:

" ومحبة الله سابقة للأسباب عن كلمته الحسنىٰ، قديمة قبل الحادثات، عن عنايته العليا، لا تتغير أبدا ولا تنقلب لأجل ما بدا، لقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتۡ لَهُم مِّنَّا ٱلۡحُسۡنَىٰٓ أُوْلَٰٓئِكَ عَنۡهَا مُبۡعَدُونَ١٠١﴾[الأنبياء]؛ يعني: الكلمة الحسنىٰ، وقيل: المنزلة الحسنىٰ. فلا يجوز أن يسبقها سابق منهم، بل قد سبقت كل سابقة تكون،

(١) طبقات الصوفية، ص٢٦١.

(٢) طبقات الصوفية، ص١٠١.

(٣) طبقات الصوفية، ص٣٨٤.

كقوله تعالىٰ:﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَآ إِبْرَٰهِيمَ رُشْدَهُۥ مِن قَبْلُ وَكُنَّا بِهِۦ عَٰلِمِينَ﴿٥١﴾﴾ [الأنبياء]، فكذلك قال:﴿هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ﴾[الحج: ٧٨]..

ولا يصلح أن يكون قبل قدم الصدق منهم قدم، كما لا يصلح أن يكون قبل علمه بهم منهم عمل بهم منهم؛ لأن علمه سبق المعلوم، ومحبته لأوليائه سبقت محبتهم إيّاه ومعاملتهم له".(١)

ويقول المكي: "وكل محبة لله فعن محبة الله؛ لأن وجود العبد لمحبته لله علامة غيب محبة الله له، يبين ذلك الغيب له في هذه الشهادة ".(٢)

فهذه جملة من نصوصهم في المعنىٰ، وهل لهذه المحبة الإلهية السابقة شرط؟ في هذا نرىٰ كلاما متفاوتا:

فالبسطامي لم يذكر شرطـًا، ونصّه لا يفيد عدم الاشتراط.

وابن أبي الحواري يذكر الشرط، وهو: الاجتهاد في رضىٰ المولىٰ.

وأما الشبلي فلا يذكر شرطـًا، إنما يذكر كلاما غامضا:

"بدايات ما جرىٰ في الغيب، حسن العناية في الحضرة، بغيبتهم عنها..".

يشير إلىٰ بداية الخلق، والتي كان الخلق فيها-ومنه الإنسان-في غيبة حيث العدم، ففي هذه البدايات حصلت المحبة الإلهية للإنسان. وهذا يعني أنها محبة غير مشترطة؛ إذ كيف تكون بشرط، وفاعل الشرط معدوم، لم يوجد بعد؟

---

(١) قوت القلوب ٢/ ٦٠.

(٢) قوت القلوب ٢/ ٧٣.

أما المكي فكلامه متناقض؛ فظاهره الاشتراط، حيث خصّ الأنبياء والصالحين بالذّكر، وهؤلاء حصّلوا شرط المحبة وهو الطاعة، لكن في كلامه ما ينفي الشرط؛ فهذه المحبة لم تتغير لحظة، حتىٰ في الحال ما قبل إرسال هؤلاء الرسل والأنبياء، وكالصحابة قبل إسلامهم، فإنهم كانوا كفارا.

فهل كانوا محبوبين حينذاك؟

فالمحبة الأزلية لازمها: أنها حاصلة من غير شرط، باصطفاء واجتباء، باعتبار ما سيكون من هذا الإنسان في المستقبل، فإذا ما تقدمت المحبة فالشرط غير لازم؛ لأنها حصلت بدونه، والله تعالىٰ يقول: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ٣١﴾ [آل عمران]

فهذا نص علىٰ أن الشرط: تحقيق الاتباع، ثم المحبة الإلهية ثوابها.

وهكذا هو الترتيب المعقول للثواب: العمل أولًا، ثم المكافأة ثانيًا. أما التقدم بالمكافأة فإشعار بعدم اشتراط العمل، إلا في حالة ما إذا علم الله تعالىٰ ما سيكون من اجتهاد العبد في رضاه، فيحبه للمآل. وهذا ما يفيده كلام ابن أبي الحواري.

فأما التقدم المطلق الأزلي، فيتعارض مع السنة الشرعية التي شرعها الله تعالىٰ، وهي أن محبته مبنية علىٰ طاعة متقدمة من الإنسان، كما في الآية الآنفة وغيرها، وهو يعلم من يطيع، لكنه رتب حبه علىٰ حصول الطاعة لا قبلها.

ما قد يكون محل جدل في هذا، هو محبة الله تعالىٰ لمن اجتباهم للنبوة، فتقدم محبته لهم معقول؛ لأنه لا يصطفي إلا الأخيار منذ خلقهم، وهم قبل النبوة معصومون من الشرك والقبائح والكبائر، وأما غيرهم فلهم الشرط.

وهذا التقرير متعلق بعلوم بني آدم وأحوالهم، لا بعلم الله تعالىٰ؛ فإنه تعالىٰ يعلم من مآله إلىٰ محبته تعالىٰ، لكن هل يجزم بأنه محبوب أزلًا لأجل هذا المآل، ولو تخلل بغض لشرك وكفر؟

هذا ما لا يجزم به أحد إلا بخبر صريح بمحبته لأهل الإيمان أزلًا، وذلك يتبعه بغضه لأهل الكفر أزلًا باعتبار المآل، ولو تخلله إيمان، فهذه أحوال وأحكام علمها عند الله تعالىٰ، ولا ينبغي التقوّل علىٰ الله تعالىٰ في ذلك بغير علم.

فتقرير المتصوفة لحصول المحبة الإلهية من غير شرط أظهر، بالنظر إلىٰ أن هذا هو مؤدىٰ القول بالحب الأزلي، الذي يسبق الشرط، الذي هو الاتباع والعمل.

لكن من المراد بهذا الحظ: بنو آدم، أم المسلمين منهم؟

لم يظهر في كلام أولئك المتصوفة تحديد المراد، وحمله علىٰ المسلمين أقرب بحكم إسلامهم، لكنا نجد في كلامهم -بخاصة المتأخرين منهم- ما يفيد عموم بني آدم مسلمهم وكافرهم، يقول ابن عربي:

" حب الله عباده لا يتصف بالبدء وبالغاية، فإنه لا يقبل الحوادث ولا العوارض، لكن عين محبته لعباده، عين مبدأ كونهم؛ متقدميهم ومتأخريهم إلىٰ مالا نهاية له، فنسبة حب الله لهم، نسبة كينونته كانت معهم أينما كانوا، في حال عدمهم، وفي حال وجودهم. فكما هو معهم في حال وجودهم، هو معهم في حال عدمهم؛ لأنهم معلومون له مشاهد لهم، محب فيهم، لم يزل ولا يزال، لم يتجدد عليه حكم لم يكن عليه، بل لم يزل محبًا خلقه، كما لم يزل عالما بهم، فلا أول لمحبته عباده". [1]

---

(١) الفتوحات ٢/ ٣٢٩.

في هذه الجمل تصريح بالعموم، أو كلام لا يحتمل إلا العموم، حيث قال:

- "عين محبته لعباده، عين مبدأ كونهم، متقدميهم ومتأخريهم، إلىٰ ما لا نهاية له".
- "بل لم يزل محباً خلقه، كما لم يزل عالما بهم".

فلم يستثن، وتكلم بألفاظ العموم: العباد، الخلق، متقدميهم، متأخرين. ورأي ابن عربي في هذا المعنىٰ معروف، في نصوص كثيرة معروفة، يؤكد إرادته العموم، وهذا ما قرره حينما ذكر:

أن جميع الخلق أحباب الله، مؤمنهم وكافرهم منذ الأزل، وسيبقىٰ هذا الحب أبدا، وأن مآل أهل النار إلىٰ النعيم، فيلتذون بالنار، كما يلتذ أهل الجنة في الجنة؛ وذلك لأن المحبة للخلق أزلية أبدية، والوجود جميعه خلق الله، خلقه ليعرف ذاته، فلما خلقه أحبه، يقول:

"هذا كله من رحمته ومحبته في خلقه ليكون المآل إلىٰ السعادة، فلما ضعف الوسط وتقوىٰ الطرفان، غلب في آخر الأمر وامتلأت الداران، وجعل في كل واحدة منهما نعيماً لأهلها يتنعمون به، بعدما طهرهم الله بما نالوه من العذاب؛ لينالوا النعيم علىٰ طهارة.

ألا ترىٰ المقتول قودًا، كيف يطهّره ذلك القتل، من ظلم القتل الذي قتل من قتل به؟ فالسيف محاء، وكذلك إقامة الحدود في الدنيا كلها تطهير للمؤمنين، حتىٰ قرصة البرغوث والشوكة يشاكها.

وثم طائفة أخرىٰ تقام عليهم حدود الآخرة في النار؛ ليتطهروا ثم يرحمون في النار لما سبق من عناية المحبة، وإن لم يخرجوا من النار..

فالرحمة والنعمة والإحسان في البدء والعاقبة والمآل، ولم يجر لاسم الشقاء ذكر في الإتيان، إنما هو رب أو رحمن؛ ليعلمكم ما في نفسه لكم ".[1]

كلامه محمول على المتصوفة؛ لأنه مرضي عندهم، مع علمهم بكلامه، وكثرة اطلاعهم على كتبه، بل لايزالون في تقديمه، والاعتراف بإمامته حتى سموه بمحيي الدين، والكبريت الأحمر، وليس وحده في هذا، بل كل أهل الوحدة.

فهذا الحب الأزلي شامل لأنها سابقة، كما سبقت الرحمة والعناية وعمت، ومن ثم فمآل الكل إلى السعادة؛ لقوة المحبة وعمومها المتضمنة الرحمة، حتى أهل النار يتنعّمون بالمحبة في النار، وما هذا التقرير إلا أثر الوحدة في الأديان.

* * *

(١) الفتوحات المكية، ابن عربي ٢/ ٣٢٨، يقصد بالإتيان قوله تعالى: ﴿مَا يَأۡتِيهِم مِّن ذِكۡرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحۡدَثٍ إِلَّا ٱسۡتَمَعُوهُ وَهُمۡ يَلۡعَبُونَ﴾ [الأنبياء]

ثالثًا: الربوبية

للصوفية اعتناء بهذه القضية، فمن خلال تتبع أقوالهم، يتبين جليًا تقديمهم توحيد الربوبية على توحيد الألوهية:

- فالربوبية متعلقة بالله تعالى، والعبودية متعلقة بالعبد.
- والربوبية هي المحبة الخاصة والمعرفة، والعبودية المحبة العامة والمعرفة.
- والربوبية فناء عن شهود أو وجود السوى، والعبودية فناء عن الإرادة.
- والربوبية مقام المحبوب ومقام التعرف، والعبودية مقام المحب ومقام التعريف.
- وهي وهبية فيها الكرامات والتمكين، والعبودية كسبية لا تمكين فيها.
- والربوبية مقام المقربين، والعبودية مقام أصحاب اليمين.

هكذا هي الفروق، ولا تجد صوفيًا يجادل في أفضلية الربوبية بإطلاق.

يقول إبراهيم هلال في مقدمته لكتاب "قطر الولي" للشوكاني:

"وسواء أجعلوا نهاية طريقهم: الفناء، أم المعرفة، أم حبهم لله، أم المشاهدة، أم الحلول، أم الاتحاد. فإن كل تلك النهايات تتداخل بعضها في بعض، أو تلتقي في نقطة واحدة، وهي الوصول إلى حضرة الربوبية، أو مشاهدة الذات، ثم الإيمان بعد هذا الوصول، وعلى تلك الحالات، وهذا هو التستري يحدد الإيمان بأنه: (معاينة الغيب، ومكاشفة اليقين، ومشاهدة الرب)".[1] فهما مسألتان:

* * *

---

(١) قطر الولي، ص١٥٣-١٥٤.

المسألة الأولى: موقف الصوفية من الربوبية

- يقول محمد المرتعش (ت ٣٢٨هـ):" أصول التوحيد ثلاثة أشياء: معرفة الله بالربوبية، والإقرار له بالوحدانية، ونفي الأنداد عنه جملة". (١)

في هذا النص نرى فكرة الربوبية غالبة؛ فالأصلان الأولان ليسا إلا توحيد الربوبية، فالأول بلفظه، والثاني بالتضمن؛ فالوحدانية مصطلح دال على مرتبة في الربوبية، وفي "المعجم" الصوفي لسعاد الحكيم، وهو من كلمات ابن عربي:

" ما في الوجود شيء من جمال [جماد] وغيره، وعال وسافل إلا عارفاً بوحدانية خالقه، فهو واحد ولا بد". (٢)

أما الأصل الثالث فدال على الألوهية في ظاهره، باعتبار أن مصطلح نفي الندّ يستعمل في العبودية، لكنه يتضمن أيضاً نفي الندّ في الربوبية والأسماء.

- وقال أبو عبد الله الصبيحي (ت ق ٤٠٠): "الربوبية سبقت العبودية، وبالربوبية ظهرت العبودية، وتمام وفاء العبودية مشاهدة الربوبية". (٣)

وهذا الكلام في بيان منزلة الربوبية عند الصوفية، ونحن بحاجة لنصوص أبين، وهنا نتوقف عند أبي طالب المكي، الذي عقد مقارنة بين نبينا محمد ﷺ وموسى عليه السلام، فجعل مقام نبينا مقام الربوبية، ومقام موسى مقام العبودية، ومن المعلوم أن مقام نبينا أعلى من مقام موسى عليهما الصلاة والسلام، يقول:

---

(١) طبقات الصوفية، ص٣٢٨.

(٢) المعجم الصوفي ٢/ ١١٦١.

(٣) طبقات الصوفية، ص٣٣٠.

- " ومثل المحبوب من المحب، مثل مقام المصطفىﷺ من مقام موسىعليه السلام:

قال موسىعليه السلام: ﴿قَالَ رَبِّ ٱشۡرَحۡ لِي صَدۡرِي﴾ [طه]

وقال لمحمدﷺ: ﴿أَلَمۡ نَشۡرَحۡ لَكَ صَدۡرَكَ﴾ [الشرح] ..

وقال موسىعليه السلام: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَ﴾ [الأعراف: ١٤٣]؛ أي في محل العبودية.

وقال لمحمد: ﴿مَا زَاغَ ٱلۡبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ﴾ [النجم]؛ أي مكان الربوبية.

فبين المحب والمحبوب في التقليب، كما بين موسىٰ ومحمد عليهما السلام في التعريف، فقد جاوز المحبوب مقام المحب في التمكين، كما جاوز محمد مقام موسىٰ في المكان.

وأدخل بينه وبين موسىٰ لام الملك، وأقام محمدا مقامه في الملك.

وقال لموسىٰ: ﴿وَٱصۡطَنَعۡتُكَ لِنَفۡسِي﴾ [طه٤١]

وقال لمحمد: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ﴾ [الفتح]

فكم بين من صنعه لنفسه، وبين من جعله بدلًا من نفسه، تفضلًا وتعظيماً.

وعن ابن عباس وكعب: أن الله تعالىٰ قسم كلامه ورؤيته بين موسىٰ ومحمدا، فأعطىٰ الكلام موسىٰ وخص محمدا بالرؤية".[(١)]

وأورد ضمن الأدلة خبراً عن مجاهد: أن الله يقعد نبيه علىٰ العرش مكان الربوبية.[(٢)]

ونقل أثرًا عن أهل الكتاب: أن الله أوحىٰ إلىٰ داود:

(إن أود الأوداء إلي، من عبدني لغير نوال، ولكن ليعطي الربوبية حقها).[(٣)]

---

(١) قوت القلوب ٢/ ٧٦.

(٢) قوت القلوب ٢/ ٧٦.

(٣) قوت القلوب ٢/ ٦٤.

وهنا نلاحظ تنوع الأدلة التي يستدل بها المتصوفة على هذه القضية، بين نصوص قرآنية، ونصوص كتابية؛ للتدليل على أنها قضية شائعة الذكر في الأديان السماوية، وفي توجيه النصوص القرآنية يعتمدون على التفسير الإشاري، وهو تفسير لا يعتمد على أصول التفسير، الذي هو: تفسير القرآن بالقرآن، وبالسنة، وبكلام الصحابة، وبكلام العرب.

إنما هو تفسير قريب من التفسير بالرأي، ويختلف عنه: أنه يعتمد الذوق الصوفي. وهو ما يتذوقه الصوفي ويقع في خاطره من معنى للنص. وقد لا يكون مرادا.

ومن النصوص في هذا المعنى:

- قول بنان الجمال: "إن أفردته بالربوبية، أفردك بالعناية".[1]

يشير إلى أن رضا الله تعالى عن العبد، كامن في إفراده بالربوبية خلقاً وملكاً وتدبيرًا، فمن أفرده بها فقد فعل ما طلب إليه، وثوابه إفراده بالعناية.

- وللغزالي نص في الباب، يبين فيه علو الربوبية على الألوهية، يقول فيه:

" للتوحيد أربع مراتب، وينقسم إلى لبّ، وإلى لبّ اللبّ، وإلى قشر، وإلى قشر القشر. ولنمثل ذلك تقريباً إلى الإفهام الضعيفة بالجوز في قشرته العليا؛ فإنه له قشرتين، وله لب، وللب دهن هو لب اللب.

فالرتبة الأولى من التوحيد: هي أن يقول الإنسان بلسانه (لا إله إلا الله)، وقلبه غافل عنه أو منكر له كتوحيد المنافقين.

والثانية: أن يصدق بمعنى اللفظ قلبه، كما صدق به عموم المسلمين، وهو اعتقاد العوام.

والثالثة: أن يشاهد ذلك بطريق الكشف، بواسطة نور الحق، وهو مقام المقربين، وذلك بأن يرى أشياء كثيرة، ولكن يراها على كثرتها صادرة عن الواحد القهار.

---

(١) طبقات الصوفية، ص٣١٦.

والرابعة: أن لا يرىٰ في الوجود إلا واحدًا، وهي مشاهدة الصديقين، وتسميه الصوفية: الفناء في التوحيد؛ لأنه من حيث لا يرىٰ إلا واحد، فلا يرىٰ نفسه أيضا، وإذا لم ير نفسه لكونه مستغرقا بالتوحيد، كان فانياً عن نفسه في توحيده، بمعنىٰ أنه فني عن رؤية نفسه والخلق". [١]

إذا تجاوزنا الرتبة الأولىٰ؛ كونها بالاتفاق غير مرادة شرعا، فالإيمان المراد هو عقد القلب واللسان معا، أما عقد اللسان دون القلب فهذا غير مراد قطعا، وهو أقرب إلىٰ النفاق، كما ذكر الغزالي: فإن الرتبة الثانية لا ريب تمثل مرتبة توحيد الألوهية؛ حيث إن فيها العقد بالأمرين: القلب، واللسان. لكنها غير كافية؛ إذ تحتاج إلىٰ أمر ثالث هو: عمل الجوارح. هكذا يقرر أهل السنة والجماعة.

وكنا ننتظر من الغزالي أن ينتقل إلىٰ هذه المرتبة من التوحيد في الثالثة، غير أنه انتقل إلىٰ مرتبة الربوبية، والتي عرفها علماء الشريعة بأنها: إفراد الله تعالىٰ بالخلق، والملك، والتدبير. أو إفراده بأفعاله. [٢]

وقد عرفها بأن يرىٰ الأشياء علىٰ كثرتها صادرة عن الواحد. أو كما قال: "والثالث: موحد؛ بمعنىٰ أنه لم يشاهد إلا فاعلًا واحدًا. إذ انكشف له الحق كما هو عليه". [٣]

فتوحيد الربوبية، كما هو مقرر شرعا، ليس بمعنىٰ: أن لا يرىٰ إلا الله تعالىٰ فاعلًا.

(١) الإحياء ٤/ ٢٦٢.

(٢) القول السديد، ص١٣.

(٣) الإحياء ٤/ ٢٦٢.

بل معناه: أن لا يشرك معه أحدًا في أفعاله التي تخصه، كالخلق، والتدبير، وعلم الغيب المطلق، والإحياء، والإماتة أحد غيره.

فالمعنىٰ الصوفي أوسع، فهو في هذا يميل إلىٰ الجبر، الذي يرىٰ الكون خيالًا وأشباحًا، تجري عليها الأقدار بغير إرادة.

أما المرتبة الرابعة فهي غامضة ومشتبهة غاية الاشتباه بوحدة الوجود، التي ينفيها الغزالي ويتبرء منها بحماسة، أنظره وهو يقول في سياق نصه الآنف:

"والرابع: موحد؛ بمعنىٰ أنه لم يحضر في شهوده غير الواحد، فلا يرىٰ الكل من حيث إنه كثير، بل من حيث إنه واحد. وهذه هي الغاية القصوىٰ في التوحيد".[1]

فقد يعسر التفريق بينها وبين السابقة، فالسابقة هي فناء الشهود، وليس بعده إلا فناء الوجود، فالكلام ملتبس في أحسن حالاته، وفي كل حال: قد تبيّن تقديم الصوفية لمرتبة الربوبية علىٰ الألوهية، وتنظيرهم لهذا المعنىٰ.

❋ ❋ ❋

(١) الإحياء ٤/ ٢٦٢.

المسألة الثانية: علة عناية الصوفية بالربوبية

يظهر اهتمام الصوفية بالربوبية من خلال أمرين:

الأول: أنهم يعظمون معرفة الله وأسمائه وصفاته، ومعرفة ما في الملكوت، وكل غايتهم الوصول الىٰ ذلك المقام، وربما قلّلوا لأجله من شأن العبادة.

- يقول ذو النون المصري (٢٤٥هـ):"إياك أن تكون بالعبادة متعلقـاً".[١]
- ويقول الحارث المحاسبي (٢٤٣هـ):" العمل بحركات القلوب، في مطالعات الغيوب، أشرف من العمل بحركات الجوارح".[٢]
- ويقول الواسطي:" إياكم واستحلاء الطاعات فإنها سموم قاتلة".[٣]

فغاية الصوفي: المعرفة القلبية فحسب.

وما ورد عن الأئمة من تعظيم الشعائر التعبدية، كالجنيد، والتستري، والسلمي وغيرهم، لا يبطل أن يكون المقصود الأول هو المعرفة بالقلب، وما يحصل عنه من كشف ومشاهدة، ومن المعلوم أن المعرفة هي معرفة الربوبية، حيث قالوا عن المعرفة: إنها معرفة الله وأسمائه وصفاته. وهذه هي الربوبية.

الثاني: أن الفكر الصوفي يقول بالتجلي الإلهي في الوجود، وحلول الصفات الإلهية بدلًا من صفات الخلق، علىٰ مقتضىٰ حديث الولاية، ومن هنا كان الاهتمام بالربوبية

---

(١) طبقات الصوفية، ص١٨.

(٢) طبقات الصوفية، ص ٥٩.

(٣) الرسالة ٢/ ١٢٤.

التي هي صفات الرب، وإذا كان الرب يتجلّىٰ في خلقه، فتصبح صفاته بدلًا من صفات الحقّ، فقد بقي بالربوبية، وفني عن العبودية، وهذا مقصود عندهم.

- يقول عبد الله بن منازل:

"أنت تظهر دعوىٰ العبودية، وتضمر أوصاف الربوبية". [١]

يعني أن صفات الربوبية كامنة في المخلوق، وإن بدت عليه آثار العبودية، هذه الفكرة شرحها وأفاض فيها متأخرة الصوفية، فهذا الجيلي يقول عنها:

" واعلم أن للربوبية تجليان: تجل معنوي، وتجل صوري.

فالتجلي المعنوي: ظهوره في أسمائه وصفاته، علىٰ ما اقتضاه القانون التنزيهي من أنواع الكمالات. والتجلي الصوري: ظهوره في مخلوقاته، علىٰ ما اقتضاه القانون الخلقي التشبيهي، وما حواه المخلوق من أنواع النقص.

فإذا ظهر سبحانه في خلق من مخلوقاته، علىٰ ما استحقه ذلك المظهر من التشبيه، فإنه علىٰ ما هو له من التنزيه، والأمر بين صوري ملحق بالتشبيه، ومعنوي ملحق بالتنزيه، إن ظهر الصوري فالمعنوي مظهر له، وإن ظهر المعنوي فالصوري مظهر له، وقد يغلب أحدهما فيستتر الثاني تحته، فيحكم بالأمر الواحد علىٰ حجاب". [٢]

يقصد بقانون التشبيه الخلقي الأثر المختلق: (تخلقوا بأخلاق الله). [٣] وحديث الولاية ونحوها، فالصوفي المتحقق له تطلع إلىٰ أن تحلّ فيه أوصاف الربوبية، حتىٰ

---

(١) طبقات الصوفية، ص٣٦٩.

(٢) الانسان الكامل ١/ ٤٩.

(٣) انظر: الفتوحات المكية ٢/ ٣٢٢، ٣٢٧، وهاك أقوال العلماء في الأثر:

يكون هو الرب والإله المتصرّف المدبر، وهذا لا يكون إلا بالربوبية، ومن هنا كان الاهتمام الخاص بالربوبية، وأما العبودية فوقوف عند صفات العبد، وانقطاع عن الاتصال.

- قال أبو يزيد:

" إن أعطاك الله مناجاة موسىٰ، وروحانية عيسىٰ، وخلة إبراهيم صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين، فاطلب ما وراء ذلك، فإن عنده فوق ذلك أضعافا مضاعفة، فإن سكنت إلىٰ ذلك حجبك به. وهذا هو بلاء مثلهم في مثل حالهم؛ لأنهم الأمثل فالأمثل بالأنبياء". [1]

وهذا سؤال يرد علىٰ كلام أبي يزيد:

ما الذي هو كائن وراء مقام أئمة الأنبياء، أولي العزم من الرسل؟

الذي لا نعلم سواه: أنه لا مقام في العبودية بعد مقام هؤلاء الأولياء، وما بعد العبودية إلا الحلول في مقام الربوبية.

* * *

قال ابن تيمية: ليس من كلام النبي صلىٰ الله عليه وسلم، ولا يعرف له سند صحيح ولا ضعيف" الفتاوىٰ ١٨/ ٣٧٦، وانظر: حاشية (٧) في: درء تعارض العقل والنقل ٨/ ٥٠٧. تبعه علىٰ هذا الحكم الزركشي وابن حجر. انظر: تمييز الطيب من الخبيث ص١٤٢

وقال الألباني: "لا أصل له". السلسلة الضعيفة ١/ ٩٦ (٦٦) وقال الدكتور أنور أبو خزام: "لم نعثر علىٰ إسناد لهذا الحديث القدسي". معجم مصطلحات الصوفية ص١٧٥، حاشية (٢)، وانظر كلام ملا علي القارئ في تصحيحه لمعناه في كشف الخفاء ٢/ ١٣٢.

(١) قوت القلوب ٢/ ٨٣.

علاقة الربوبية بوحدة الأديان

هما علاقتان: خاصة وعامة.

فأما الخاصة فمتعلقها الديانات الثلاثة: اليهودية، والنصرانية، والإسلام.

وأما العامة فمتعلقها الديانات كلها؛ السماوية الإلهية والوضعية البشرية.

فالديانات السماوية تقرر: الإيمان بوجود الله تعالىٰ، وبأنه خالق، مالك، مدبر. وهذا المعنىٰ يؤمن به أتباعها، وهو مقصد يلتقون عليه، لكن لا تحصل به الوحدة؛ بمعنىٰ: المساواة المطلقة، بل مطلق المساواة؛ أي: وجود أمر يتفقون فيه.

فالإسلام لا يجعل من الربوبية علّة للوحدة مع أهل الكتاب؛ لأن الغاية عنده هي: توحيد الألوهية، ولا تحصل الوحدة بغير ذلك، وهم خالون منه.

أما من جعل الربوبية هي الغاية، فهو قريب من توحيد الديانات السماوية؛ أي: التسوية المطلقة بينها. فالدوران علىٰ الربوبية خطوة نحو الوحدة الدينية، فبه يقع التوافق مع أهل الكتاب، الذين يقرون بالربوبية.

نعم، ليست العلاقة بين الوحدة والربوبية لزومية. بدليل: أن جمعًا من المتصوفة لا يقولون بالوحدة، مع استغراقهم في الربوبية كالحارث المحاسبي.

إلا أن التقديمَ خطوةٌ نحو الوحدة؛ أي: إنه قول ممهد يتجه إلىٰ هذه النتيجة، وقد يتوقف قبلها، كما هو الحال في أهل الكلام وبعض المتصوفة، وهو مؤثر سلبًا في توحيد العبادة بالشرك، وهذا ظاهر في تسويغ شرك القبور والغلو في الأولياء، فإن الدوران علىٰ الربوبية وتقديمه مطلقًا، يوهن من جانب العبودية، وهذا ما عبر عنه المتصوفة بعبارات بيّنة، من مثل قولهم:

- "إياك أن تكون بالعبادة متعلقا".
- "إياكم واستحلاء الطاعات، فإنها سموم قاتلة".
- "العمل بحركات القلوب، في مطالعات الغيوب، أشرف من العمل بحركات الجوارح".

وبأيّ علة تعللّوا، أو تخريج خرّجوا، فالحقيقة أنها تحمل فكرة إسقاط التكاليف، ولها دور المحرض على الإعراض عن العبودية، وهذا قد حصل؛ فقد ذهب جمع من المتصوفة إلى القول بإسقاط التكاليف.(١)

وهذا فيه هدم لميزان الفرق بين المؤمن والكافر، ومن ثم فلا فرق، بل مساواة.

إذن، الدوران على الربوبية، وجعلها الغاية الأولى، عامل رئيس للقول بالوحدة في الأديان؛ أي المساواة بين الإسلام، والنصرانية، واليهودية، وقد يتخلف لعارض ما، لكن لا تجد من الصوفية أحدًا يقول بالوحدة إلا وهو مقدم للربوبية.

وقد وجدنا أعيان الصوفية كثيرا ما يلتقون بالرهبان ويسألونهم عن المعرفة، وعن غيرها من المعاني والمبادئ الصوفية بقصد التعلم منهم، ولم نعثر في تلك المحاورات دعوة من هؤلاء الصوفية لأولئك الرهبان للدخول في الاسلام.(٢)

أما عن علاقة الاستغراق في الربوبية بالديانات الوضعية:

فأضعف من الأول؛ إذ عامل الربوبية ليس مشتركـًا بينها، فإن الوضعية لا تقر بالله تعالى ربّـًا، خالقـًا، مدبّرًا. فالإله عندها غير متعين، بل مطلق، يتجسّد في الموجودات

---

(١) الإنسان الكامل في الفكر الصوفي، ص٣٧٥.

(٢) للاستزادة: انظر الصوفية نشأتها وتطورها ص٦١ علاقة الربوبية بالجبر والقول بوحدة الأديان.

كافة: كالعقل، والنفس، والنار، والبقر، والحجر، وبوذا.. إلخ. فهي في حقيقتها وحدوية إلحادية، وهكذا فلا تدخل الربوبية في اعتقاداتها، فالعامل المشترك مفقود.

وعلاقتها بالوحدة إنما تبدأ من: القول بوحدة الأديان السماوية، فالقائل بها يجد تشابها بين السماوية المحرفة والوضعية بأمر مشترك بينهما، هو: التصوف ومعتقداته: الحلول، والاتحاد، والوحدة، والفناء. فهذه القضايا ونظائرها باتت مشتركة بين السماوية المحرفة والوضعية، وهي مدعاة للقول بتوحدها وصحتها جميعـًا، وهذا ما كان؛ فالدوران علىٰ الربوبية يحمل علىٰ وحدة الأديان السماوية، والوحدة في الوجود تحمل علىٰ وحدة الأديان كافّة، فالإله تعالىٰ تجلىٰ في كل شيء، فما عُبد إلا الإله، فتوحدت الأديان كافة بذلك.

إذن، ليس الاستغراق في الربوبية هو علة الوحدة الدينية في الوضعية، بل القضايا المشتركة المخترعة، لكنه كان سببا وقنطرة إلىٰ الوحدة كما تبيّن آنفـًا.

إن توحيد الربوبية، وإن عظم شأنه، ليس هو المقصود من بعثة الرسل، وليس هو الغاية المطلوبة من العباد؛ ذلك لأمرين:

الأول: أنه فطري

لم يحصل بالاكتساب، بل هبة من الله تعالىٰ، حيث خلق الإنسان وفي فطرته معرفة: أن العالم له خالق، مالك، مدبر هو الله تعالىٰ. يدل علىٰ هذا إقرار المشركين والكفار به، مع كفرهم وشركهم، كما قال تعالىٰ:

﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ۖ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ﴿٨٧﴾﴾ [الزخرف].

الثاني: أنه علمي

والربوبية علم، والعلم وحده غير كافٍ، ولا بد من تكميله بالعمل، قال تعالىٰ:

- ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الملك: ٢]

فتوحيد الألوهية عمل مكتسب؛ إذ كان في دائرة الاختيار، وبهذا صار ميزانـًا للفرق بين المؤمن والكافر. وبه بعثت الرسل، قال تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلطَّٰغُوتَ ۖ فَمِنْهُم مَّنْ هَدَى ٱللَّهُ وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ ٱلضَّلَٰلَةُ ۚ فَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ ﴿٣٦﴾﴾ [النحل]

* * *

رابعًا: الجبر

مما يتعلق بالربوبية نظرية "الجبر"، فمن نظر إلىٰ فعل الله تعالىٰ، وأهمل النظر إلىٰ فعل العبد فقد وقع في الجبر.

فالربوبية فعل الله تعالىٰ، والعبودية أفعال العباد، والصوفية استغرقوا في الربوبية فوقعوا في الجبر؛ قرروا: أن الأفعال كلها فعل الله تعالىٰ.

فإنهم لما كانوا لا يرون إلا فعل الله تعالىٰ، وفعل غيره سرابـًا، وقعوا في الجبر، فلا فعل للعبد، بل هو شبح تجري عليه الأقدار بغير إرادة، فقد واقعوا ذرائع حملتهم إلىٰ اعتقاد الجبر:

منها استغراقهم التام في الربوبية، بمعنىٰ: التسليم والاستسلام المعطل للقدرة والإرادة، وهذا أضعف عنايتهم بالتأله والعبودية التي هي العمل والاكتساب، والتسليم مطلوب بالحد الذي لا يفضي إلىٰ الجبر، فإن أفضىٰ فليس بتسليم بل تعطيل.

ومنها: أن الفكر الصوفي يقرر وحدة الوجود، فالفكر الصوفي يقرر:

أنه لا موجود علىٰ الحقيقة إلا الله تعالىٰ، وهكذا فإن الأفعال كلها هي فعل الله تعالىٰ، ليس علىٰ معنىٰ أن الله خلقها في العباد، بل علىٰ معنىٰ أنه حلّ في العباد واتّحد بهم، أو أنه لم يفترق عنهم أصلا، ومن هنا فأفعالهم هي أفعاله، وهو المحرِّك والمحرَّك، وهو الخالق وهو المخلوق.

فالفكر الصوفي يميل الىٰ القول بالجبر لعلل ثلاث:

الأول: الاستغراق والفناء في الربوبية حتىٰ لا يرىٰ إلا فعل الله في الوجود.

الثاني: القول بوحدة الوجود، وأن الوجود الحقيقي لله تعالىٰ، وأن الله حالّ في مخلوقاته، فكل فعل للمخلوق فهو فعل الله حقيقة.

الثالث: أن الصوفية تبنوا النهج الأشعري، وقد حكىٰ المعيبري أن عقيدتهم هي عقيدة أبي الحسن الأشعري،(١) والأشاعرة يميلون إلىٰ الجبر.

قال ابن رشد:

"وأما الأشعرية فإنهم راموا أن يأتوا بقول وسط بين القولين [بين الجبرية والقدرية]، فقالوا: أن للإنسان كسباً، وأن المكتسَب به والمكتسِب مخلوقان لله تعالىٰ، وهذا لا معنىٰ له. فإنه إذا كان الاكتساب والمكتسب مخلوقان لله سبحانه، فالعبد ولا بد مجبور علىٰ اكتسابه".(٢)

وهذا عامل مساعد، فالتصوف في أصله جبري، وإن لم يتصل بعقيدة الأشعرية، وربما كان التأثير للتصوف علىٰ الأشعرية بحكم السبق، وليس العكس.

* * *

طرف من أقوالهم في الجبر

- قال الواسطي:

" الرضا والسخط نعتان من نعوت الحق، يجريان علىٰ الأبد بما جريا به في الأزل، يظهر الوسمين علىٰ المقبولين والمطرودين، فقد بانت شواهد المقبولين

---

(١) سراج القلوب وعلاج الذنوب لأبي علىٰ المعيبري، هامش قوت القلوب ١/ ٢٦٩.

(٢) مناهج الأدلة، ص١٢١.

بضيائها عليه، كما بانت شواهد المطرودين بظلمتها، فأنى تنفع مع ذلك الألوان المصفرة، والأكمام المقصرة، والأقدام المنتفخة؟". [1]

في أول الكلام: أن الله ميّز بين المقبولين والمطرودين منذ الأزل، وهم على ذلك إلى الأبد، فلا يتغير شيء. فهذا إن عدنا به إلى الإيمان بالقدر، فهو حق، فقد فرغ الله تعالى من عباده. لكن آخر الكلام في التقليل من نفع الطاعة، بقوله: "فأنى تنفع مع ذلك الألوان المصفرة، والأكمام المقصرة، والأقدام المنتفخة؟"، فهذا ميل إلى الجبر؛ فإذا فرغ من الحكم على العباد، فما نفع الطاعة منهم إذن؟

- قال أبو عثمان المغربي:

"الخلق قوالب وأشباح، تجري عليهم أحكام القدرة الإلهية". [2]

فالقالب يأخذ شكله ممن قولبه، والشبح خيال لا حقيقة له، فالخلق كذلك، لا يملكون من أمرهم شيئا، إلا التشكل وفق الصورة التي رسمتها لهم أحكام القدرة الإلهية. فهي جبرية.

- قال الجنيد للشبلي: "لو رددت أمرك إلى الله لاسترحت. فقال الشبلي: يا أبا القاسم!، لو رد الله أمرك إليك لاسترحت. فقال الجنيد: سيوف الشبلي تقطر دما". [3] أي: لا تملك من أمرك شيئاً، وهو نص يحتمل معنى الجبر.

---

(١) طبقات الصوفية، ص ٣٤، وفي اللمع ينسبها إلى أحمد بن عطاء.

(٢) الرسالة للقشيري.

(٣) طبقات الصوفية، ص ٣٤٣.

ويحتمل: أن مشيئة الله نافذة، فوق مشيئة العبد.

والنص المحتمل لا يعول عليه كثيرا إذا انفرد، لكن مع توارد النصوص في المعنىٰ الواحد، يمكن أن يكون ذو دلالة علىٰ معنىٰ مقصود.

- قال الحلاج: " لما كان الله تعالىٰ أوجد الأجسام بلا علّة، كذلك أوجد فيها صفاتها بلا علّة، وكما لا يملك العبد أصل فعله، كذلك لا يملك فعله".[1]

قوله: "العبد لا يملك أصل فعله". مفهوم في ضوء مشيئة الله النافذة، فهو الذي يحرك إرادة العبد، كونه يملك القلوب، لكن نفي ملكه لفعله يوحي بالجبر؛ لأن العبد يملك الاختيار؛ أن يفعل أو لا يفعل، فإذا كان لا يملك حتىٰ فعله، فهذا هو الجبر، وبه يمكن أن يكون التفسير الأرجح.

وفي كل حال، فهذه النصوص تشير إلىٰ ناحية الجبر، أكثر من إشارتها إلىٰ قدرة العبد علىٰ الاختيار، وإثبات المشيئة له، وبهذا يميل المعتقد والمتبع لمثل هذه النصوص إلىٰ جهة الجبر، فتكون وسيلته إلىٰ اعتناق هذا المذهب، ولو لم يقصد أصحابها هذا المعنىٰ بالخصوص، إنما المشيئة الإلهية المهيمنة النافذة.

هذا وبعضهم لا يستبعد منه إرادته هذا الجبر، خصوصا أولئك يؤمنون بالفكر الصوفي كما هو في حقيقته، ومن هؤلاء الحلاج القائل:

ما يفعل العبد والأقدار جارية … عليه في كل حال أيها الرائي؟

ألقاه في اليم مكتوفًا وقال له: … إياك إياك أن تبتل بالمــاء[2]

---

(١) طبقات الصوفية، ص ٣١١.

(٢) ديوان الحلاج، ص٢٦.

فإذا كان مجبورا على فعله، فكيف يؤاخذ على فعل الله فيه، ويحاسب على اعتقاد حصل فيه دون طلب؟

وإذا كان الوجود هو الله، والأفعال هي فعل الله، وليس لأحد فعل إلا على سبيل التبع، فكيف يقال هذا مؤمن وهذا كافر، والأمر والوجود واحد؟

فكل اعتقاد يعتقده الناس، فهو من فعل الله فيهم، ولابد أن تكون الأديان كلها مقبولة واحدة لا فرق بينها، وإذا كان فعلهم من واحد هو الله، فدينهم واحد، وإنما يختلف بالتنوع والتعدد.

" فوحدة الوجود جبرية صارمة، هيمنت على الوجود كله، وتعطلت معها إرادة الإنسان، وتوقف تفكيره، وامتنعت التفرقة بين الخير والشر، والتمييز بين الثواب والعقاب، وسقطت قيمة الإلزام الخلقي، وارتفعت المسئولية الأخلاقية، بزوال ركنيها الأساسيين: العقل، وحرية الاختيار".(١)

وقد كانت هذه حجة المشركين على شركهم؛ لما جبرهم دلّ على رضاه. قال الله تعالى:﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍۚ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُواْ بَأْسَنَاۗ قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآۖ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴿١٤٨﴾﴾ [الأنعام]

* * *

(١) ابن تيمية والتصوف، ص٣٢٣، وانظر: ص٣٤٦.

خامسًا: الرضا

الرضا في بدايته مقام مكتسب، وفي نهايته من جملة الأحوال والمواهب، كما رجح القشيري،[1] وفي هذا المقام خرج الصوفية بآراء تدعم القول بوحدة الأديان.

قال الهروي:

"الرضا: اسم للوقوف الصادق حيث ما وقف العبد، لا يلتمس متقدمًا ولا متأخرًا، ولا يستزيد مزيدًا، ولا يستبدل حالًا، وهو من مسالك أهل الخصوص، وأشقها على العامة".[2]

نصّ محتمل، لو أخذ على ظاهره فعليه ملاحظة؛ حيث إنه يجعل الرضا: الوقوف عند حدّ، دون التماس التقدم أو التأخر، أو الزيادة، أو التبديل.

فهذا الحدّ إذا كان دنيويـًا، فليس عليه ملحظ الجبر، أما الديني فالمقصود بالعبادة التقدم والزيادة، والتبديل من الحسن إلى الأحسن، ومن السيء إلى الحسن، فالوقوف في هذا عند حدٍّ غير مطلوب، بل مذموم شرعـًا.[3]

وقد ذكر ابن القيم، في شرحه لهذه الجملة، هذين الاحتمالين معنى لها، ولم يذكر سواهما، هذا، وللصوفية نصوص في الرضا تتفق مع الشرع.

- فعن النصراباذي أنه قال:

"من أراد أن يبلغ محل الرضا، فليلزم ما جعل الله رضاه فيه".[4]

---

(١) الرسالة ٢/ ٤٢١.

(٢) منازل السائرين، منزلة الرضا.

(٣) انظر: مدارج السالكين ٢/ ١٨٧١٨٨.

(٤) الرسالة ٢/ ٤٢٣.

- وقول القشيري:

"فالواجب على العبد أن يرضى بالقضاء الذي أمر بالرضا به؛ إذ ليس كل ما هو بقضائه يجوز للعبد أو يجب عليه الرضا به، كالمعاصي وفنون محن المسلمين".[1]

كما ورد قريب من هذا عن أبي طالب المكي والغزالي، تبعهما الدباغ.[2]

غير أنا نجد نصوصا أخرى عديدة، تقرر معاني تعد جديدة على المسلمين، وغريبة بعض الشيء؛ إذ فيها الرضا عن كل ما يقع في العالم من خير وشر، باعتبار الإرادة الكونية الشاملة، والنظر إلى أنها من عند الله تعالى، فيجب الرضا بها.

- قال أبو بكر بن طاهر:

" الرضا: إخراج الكراهية من القلب، حتى لا يكون فيه إلا فرح وسرور".[3]

ظاهر المعنى: أنه سرور مطلق بكل شيء في هذه الحياة المتناقضة؛ ففيها الخير والشر، والكفر والإيمان، والطاعة والمعصية. قال: "حتى لا يكون فيه إلا فرح"، وهذا حصر؛ لأنه جاء بعد نفي واستثناء، والاستثناء في سياق النفي يعمّ.

فهل قصد الإطلاق، أم خانه الأسلوب فأراد غلبة السرور والفرح لا مطلقه؟

نجد توضيحاً -لجانب من هذا المعنى- في إجابة رابعة عمن سألها عن الرضى، فتقول:" إذا سرّته المصيبة كما سرّته النعمة". والسلمي يوافقها.[4]

---

(١) الرسالة ٢/ ٤٢٢.

(٢) انظر: قوت القلوب، مقام الرضا. الإحياء، الرضا ٤/ ٣٦٢، مشارق أنوار القلوب ص٧٧.

(٣) طبقات الصوفية، ص ٣١١.

(٤) درجات المعاملات، ص١٧٣، المقدمة في التصوف، ص ٣٢٦.

وقد جعل الطّوسي السرور بالنعمة والنقمة في الدرجة الأولىٰ من مقام الرضا، بينما جعله الهروي الدرجة الثانية.

- قال الطّوسي:

"إسقاط الجزع، حتىٰ يكون قلبه مستويا لله عز وجل فيما يجري عليه من حكم الله، من المكاره والشدائد والراحات، والمنع والعطاء".[1]

- وقال الهروي:

"الرضىٰ عن الله، وبهذا نطقت آيات التنزيل، وهو الرضىٰ عنه في كل ما قضىٰ وقدر. وهذا من أوائل مسالك أهل الخصوص. ويصح بثلاث شرائط: باستواء الحالات عند العبد. وبسقوط الخصومة مع الخلق. وبالخلاص من المسألة والإلحاح".[2]

هذه التعبيرات قد تحتمل معنىً حقاً، لكنهم ذهبوا إلىٰ معنىً أبعد، فأمروا بترك الذكر والدعاء لتحصيل الرضا.

- قال الشبلي بين يدي الجنيد:" لا حول ولا قوة إلا الله". فقال الجنيد: "قولك ذا ضيق صدر، وضيق الصدر لترك الرضا بالقضاء". فسكت الشبلي.[3]
- ويحكي الغزالي أن صوفياً ضاع له ولد صغير، فقيل له: "لوسألت الله في أن يرده عليك. فقال: اعتراضي عليه فيما قضىٰ أشد علي من ذهاب ولدي".[4]

---

(١) اللمع، ص٨٠.

(٢) المنازل، ص٥٢.

(٣) الرسالة ٢/ ٤٢٥.

(٤) الإحياء ٤/ ٣٦٨.

- قال ابن الدباغ: " فلذلك امتنع بعضهم من الدعاء اكتفاء بالعلم بالحال ".[1]

ولابن تيمية تخريج لقول الجنيد قال فيه:

"وكان الجنيد رضي الله عنه سيد الطائفة، ومن أحسنهم تعليماً وتأديباً وتقويماً، وذلك أن هذه الكلمة هي كلمة استعانة، لا كلمة استرجاع، وكثير من الناس يقولها عند المصائب بمنزلة الاسترجاع، ويقولها جزعاً لا صبرا.

فالجنيد أنكر على الشبلي حاله، في سبب قوله لها؛ إذ كانت حالا ينافي الرضا، ولو قالها على الوجه المشروع لم ينكر عليه".[2]

وليس المقصود البحث في قصد الجنيد، إنما بيان أن هذه الجملة ظاهرة الاحتمال في ترك الدعاء، فتكون وسيلة لمعاني أخرى.

ثم إن الحوقلة للاستعانة كما ذكر الشيخ، ومن المشروع الاستعانة به تعالى على المصائب، وهي كنز من كنوز الجنة، كما نطق المقام النبوي، وليس مطلوباً تركها، بل تقال ولو في حال الضيق؛ لكونها دواء الحال وسبيل الرضا.

ولم يتوقف الصوفية عند الكفّ عن الدعاء، بالاتكال على الرضا، بل صاروا إلى أن الرضا: ترك سؤال فضل الآخرة؛ من دخول الجنة، والنجاة من النار.

- نقل القشيري عن الداراني قوله:

"الرضا أن لاتسأل الله الجنة، ولا تستعيذ به من النار".[3]

---

(١) مشارق أنوار القلوب، ص٧٧.

(٢) الاستقامة ٢/ ٨٠٨١.

(٣) الرسالة ٢/ ٤٢٥، الاستقامة ٢/ ٨٥.

" لو أدخلني النار، لكنت بذلك راضيا ".(١)

" قلت: قد نلت من كل مقام حالًا، إلا الرضا، فما لي منه إلا مشام الريح. وعلىٰ ذلك: لو أدخل الخلائق كلهم الجنة، وأدخلني النار، لكنت بذلك راضيا".(٢)

- والنوري يغلو بقوله:

" لوكنت في الدرك الأسفل من النار، كنت أرضىٰ ممن هو في الفردوس الأعلىٰ".(٣)

لكن ابن تيمية يطعن في نقل القشيري عن الداراني، فيقول:

" فهذا الكلام مأثور عن أبي سليمان بالإسناد [الثاني]، ولهذا أسنده القشيري من طريق شيخه أبي عبدالرحمن، بخلاف تلك الكلمة [الأول] فإنها لم تسند عنه، فلا أصل لها عن الشيخ أبي سليمان".(٤)

سواء صح أم لا، فهو من تراث التصوف، المتناقل في كتبه، باعتباره من مقام الرضا، ولقد عُزِل هذا النص عن قائله، فصار تراثـًا صوفيـًا، فلا فائدة من البحث في صحته أو ضعفه، فتضعيفه لن ينقّي كتب الصوفية منه، فتأثيره لا يزال حيـًا.

ثم إن النص الثاني، الذي لم يطعن فيه ابن تيمية بشيء، هو في معنىٰ هذا الأول الذي طعن فيه، فمن عزم علىٰ الرضىٰ، حتىٰ لو ألقي في النار، فليس منه سؤال الجنة والاستعاذة من النار، فعزمه يعني عدم مبالاته بهما، وهو قول من لا يدرك

---

(١) الرسالة ٢/ ٤٢٦، الإحياء ٤/ ٣٦٨.

(٢) الإحياء ٤/ ٣٦٨.

(٣) المقدمة في التصوف ص٣٢٦، ضمن تسع رسائل للسلمي.

(٤) الاستقامة ٢/ ٨٤،٨٥.

ويعي ما يقول، وقد علق ابن تيمية علىٰ هذا فقال: "وتلك الكلمة التي قالها أبو سليمان، مع أنها لا تدل علىٰ رضاه بذلك، ولكن تدل علىٰ عزمه بالرضا بذلك، ونحن نعلم أن ذلك العزم لا يستمر بل ينفسخ، وأن مثل هذه الكلمة تركها أحسن من قولها، وأنها مستدركة كما استدركه دعوىٰ سمنون ورويم وغير ذلك.

فإن بين هذه الكلمة وبين تلك فرقا عظيما، فإن تلك الكلمة مضمونها:

أن من سأل الله الجنة، واستعاذه من النار لا يكون راضيا، وفرق بين من يقول: أنا إذا فعل بي كذلك كنت راضيا. وبين من يقول: لا يكون راضيا إلا من لا يطلب خيرا، ومن لا يهرب من شر".(١)

* * *

فهاهنا بذرة من بذور وحدة الأديان، ظهرت في مثل قول الداراني والنوري؛ فعدم التفريق بين كون المرء في الجنة والنار، أو حتىٰ في الفردوس الأعلىٰ، أو في الدرك الأسفل من النار، والرضا بذلك جميعـًا، وتفضيل النار علىٰ الجنة، مادام المحبوب هو الذي اختار ذلك: مما يلغي الفرق بين الثواب والعقاب، والتمييز بين المسلم والكافر، بل ودين الاسلام ودين الكفار، فلا نعيم ولا عذاب، فالكل راضٍ ما دام هذا هو فعل المحبوب، فأهل النار راضون، وأهل الجنة راضون، فالأمر واحد، مادام أن الله قد رضي ذلك لهم. وعلىٰ ذلك، فإن من أسباب سعادة الكافر دخوله النار؛ لأنه لا يدخلها إلا برضـًا إلهي، فلو لم يرض عن دخوله لما أدخله،

---

(١) الاستقامة ٢/ ٩٤.

فهو قد رضي لأهل الجنة الجنة، ورضي لأهل النار النار، ومن دخل النار فهو أرضىٰ وأحسن حالًا.

وإذا كان كذلك، فأي فرق بين المؤمن والكافر، وإنما التمييز بينهما بما يناله هذا من الثواب والنعيم في الجنة، وما يناله هذا من العقاب والعذاب في النار؟

فإذا انقلب من في النار، وهو في الدرك الأسفل، راضياً أكثر رضىٰ ممن هو في الفردوس الأعلىٰ، فحينئذ ينتفي الفرق بين الأديان.

وإذا كان الذي في النار يرضىٰ ويتنعم كما يتنعم أهل الجنة - وقد صرح ابن عربي وغيره بنعيم أهل النار كما سيأتي- فأي فائدة حينذاك في الدعوة إلىٰ الإسلام، والدخول في الإيمان، والتحذير من الموت علىٰ عبادة الأوثان، والتخويف من النيران، والكل راض؟

وسواء قصدوا ذلك أم لا، فإن كلامهم لا يفهم إلا علىٰ هذا النحو.

ثم إنه قد جاءت نصوصهم توضح أن هذا هو المقصود:

- قال أبو عمرو الدمشقي:" استحسان الكون علىٰ العموم دليل علىٰ صحة المحبة، واستحسانه علىٰ الخصوص يؤدي إلىٰ فتن وظلمات".(١)
- وقول الواسطي: " كائنات محتومة، بأسباب معروفة، وأوقات معلومة، اعتراض السريرة عليها رعونة".(٢)

---

(١) طبقات الصوفية، ص٢٨٨.

(٢) طبقات الصوفية ص٣٠٤.

فالرضا بما يحصل عموماً من كفر وإيمان، دليل عندهم على صحة المحبة؛ لأن الكل حادث عن أمر الله، وأما إذا قصر فلم يستحسن إلا الخير والإيمان، واعترض على الكفر والشر وسخط عليه، فإنه مؤدٍّ إلى فتن وظلمات، لما فيه من التنافر بين المؤمنين والكافرين، والقيام بالجهاد وذهاب الأموال والأنفس.

وهكذا الرضا كان عند الصوفية، من بذور القبول والتصحيح للأديان كافّة.

❊ ❊ ❊

المبحث الثاني: تقريرات المتصوفة لفكرة وحدة الأديان

تمهيد

تلك هي القضايا الرئيسة التي ولدت فكرة وحدة الأديان صوفيـًا، وكانت ركائز لها، بدوّها عند الأولين، وظهورها عند المتأخرين.

فقد لوحظ أن تلك القضايا صدرت وانطلقت منذ العهد الأول، وبذلك نعلم أن هذه الفكرة كان لها قبول عند الصوفية، تمثل شيء من ذلك في إقبالهم علىٰ التعلم، واقتباسهم مبادئ ومفاهيم المعرفة، والمحبة، والمجاهدة من الرهبان. من: نصارىٰ، وبوذيين، ومجوس، وغيرهم.(١)

وقد وصلنا نص عن الصوفي المحقق أبي يزيد البسطامي يؤيد هذا، وهو الذي اشتهر بالتصريح، كما الشبلي والحلاج، دون غيرهم ممن آثروا الكتمان.

- فقد اجتاز مقبرة لليهود فقال: "معذورون". ثم اجتاز مقبرة للمسلمين، فقال: "مغرورون". ثم قال يخاطب الله تعالىٰ:

"ما هؤلاء حتىٰ تعذبهم، حطام جرت عليهم القضايا اعف عنهم".(٢)

فهذه القصة تحمل معاني الوحدة، فقد اعتذر لليهود وهم كفار، وهذا ما سوف نراه من كلام ابن عربي ومن وافقه، من الاعتذار لكل من عبد غير الله تعالىٰ؛ أنهم ما عبدوا غيره إلا لظنهم الألوهية في تلك المعبودات، مبرِّءًا إيّاهم إرادة الكفر وقصده، مفترضـًا جهلهم بالحق، هذا مع شهادة الله تعالىٰ عليهم بالحيد عن الحق

(١) انظر: نشأة التفكير الفلسفي ٣/ ١٧٩.

(٢) اللمع، ص٤٧٣.

عمدًا، في قوله تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيۡنَٰهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ يَعۡرِفُونَهُۥ كَمَا يَعۡرِفُونَ أَبۡنَآءَهُمۡۖ وَإِنَّ فَرِيقٗا مِّنۡهُمۡ لَيَكۡتُمُونَ ٱلۡحَقَّ وَهُمۡ يَعۡلَمُونَ ١٤٦﴾ [البقرة]

ثم وصف المسلمين بالغرور، وهكذا قال ابن عربي وغيره؛ بأنهم قصروا عبادتهم علىٰ الواحد سبحانه، ولم يعبدوه في كل شيء، ثم ظنّوا أنهم علىٰ حق، وغيرهم علىٰ باطل، وهذا هو سبب غرورهم كما عبّر، هذا مع كونهم اعتمدوا شهادة الله لنفسه، وما كان تعالىٰ ليشهد بباطل، قال تعالىٰ: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلۡعِلۡمِ قَآئِمَۢا بِٱلۡقِسۡطِۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ ١٨﴾ [آل عمران]

ثم علّل موقفه هذا، بأنه قدر مكتوب، وهم بحاجة لعفو، يشير إلىٰ الجبر؛ أنهم مجبورون، وفي هذا يخالفه ابن عربي، لأنهم بنظره لهم إرادة واختيار، وهم غير عاصين، حيث داروا مع القضاء الكوني، فالرحمة تعمهم وتشملهم كما تشمل المؤمنين.

فهذا نوع تطور حصل في هذه الفكرة من جهة التقرير، لا من جهة الأصل والمبدأ، فنص أبي يزيد ليس فيه تصريح بوحدة الأديان، وهو يعلم أن ثمة فرقًا بين المسلمين والكافرين، لكنه مع ذلك يكره هذا الفرق، ويراه باطلًا يجب أن يزول، ومن هنا يعاتب ربه في الكفار، ويطلب العفو عنهم للجبر.

لكن هذا الموقف من أبي يزيد، المتردد بين قناعته القاضية بعدم التفريق بين الأديان، وبين معرفته بأن الله فرق بينها، لا يلبث أن يزول عند المتأخرين.

فالأفكار الصوفية الكبرىٰ، كالولاية والوحدة في الوجود، قد ظهرت وتقررت منذ البدايات بوضوح، إلا الوحدة في الأديان فلم تكن بالمستوىٰ نفسه إيضاحًا.

بل الواضح منها تلك القواعد التي تقررها وتؤصّل لها، أما القول بأن الناس جميعهم عابدون لله تعالىٰ، مهما اختلفت معبوداتهم، فهذا غير مشهور في أول التصوف-في حدود بحثي-كما في الولاية والوحدة، إلا ما ورد عن الحلاج:

- فيروي عبد الله بن طاهر الأزدي قال:

"كنت أخاصم يهوديا في سوق بغداد، وجرىٰ علىٰ لفظي أن قلت له: يا كلب! فمرّ بي الحسين بن منصور، ونظر إلي شزرا، وقال: لا تنبح كلبك.

وقال: يا بني!، الأديان كلها لله، شغل بكل دين طائفة، لا اختيارا فيهم، بل اختيارا عليهم، فمن لام أحدًا ببطلان ما هو عليه، فقد حكم أنه اختار ذلك لنفسه، وهذا مذهب القدرية، والقدرية مجوس هذه الأمة.[1]

واعلم أن اليهودية، والنصرانية، والإسلام وغير ذلك من الأديان، هي ألقاب مختلفة، وأسام متغايرة، والمقصود منها لا يتغير، ولا يختلف، ثم قال:

تفكرت في الأديان جدا محققاً ... فألفيتها أصلا له شعب جما

فلا تطلبن للمرء دينا فإنه ... يصد عن الوصل الوثيق وإنما

يطالبه أصل يعبر عنده ... جميع المعالي والمعاني فيفهما".[2]

واعتقاد الحلاج بوحدة الأديان ليس غريباً؛ إذ هي من لوازم القول بالوحدة.

جاء في مقدمة شرح ديوان الحلاج للدكتور كامل الشيبي، رواية يرويها قسّ سرياني عراقي مقيم في باريس، يدعىٰ دهان الموصلي. يقول هذا القسّ:

---

(١) يشير إلىٰ نص الأثر الوارد عند أبي داود وغيره عن ابن عمر، وتمامه: (إن مرضوا فلا تعودهم، وإن ماتوا فلا تشهدوهم). حسنه الألباني في صحيح الجامع الصغير رقم ٤٤٤٢.

(٢) أخبار الحلاج، ص١٢٦.

- "إن المستشرق لويس ماسنيون كلفه في ربيع (١٩٥٣م) بإقامة قداس خاص على روح الحسين بن منصور الحلاج، في البيعة التي يشرف عليها في العاصمة الفرنسية، يوم ذكرى وفاته. ويذكر الموصلي أنه دهش لطلبه، وذكّره بأن الحلاج مسلم. فقال ماسنيون: الحلاج رجل روحاني، وإن فوارق الأديان لا يحسب لها حساب في حالته".[1]

ولعل سبب خفاء هذه الفكرة في أولها من بين الأفكار الصوفية الأخرى: أن فكرة الولاية لها مستند شرعي، والوحدة في الوجود تشتبه بالوحدة في الشهود، فبهذا الاشتباه أمكن التصريح بها دون خشية، أما القول بأن الدين واحد، والكل عابد لله تعالى مهما عبد، فمن الباطل الظاهر، والتشبيه فيه متعذر.

فكان أن اكتفى الأول بالتنصيص على أصول الفكرة وذرائعها، من: ربوبية، وجبر، ورضا، وحب أزلي. فمن بعدهم استعانوا بها على تأصيل الفكرة، المتلائمة مع مبادئ التصوف المعروف في الأمم السابقة كوحدة الوجود.

وفي هذا سندرس الفكرة كيف صيغت وبرزت من خلال الأفكار التالية:

١- المعبود الواحد.

٢- التدين بكل دين.

٣- مآل الكل إلى الإيمان والنعيم.

* * *

(١) انظر: "التصوف نشأتها وتطورها"، المقال الذي كتبه جهاد فاضل في مجلة الحوادث/ عدد١٤٢٠.

طرق تقرير فكرة وحدة الأديان

لم يكن الصوفية -وهم يقررون هذه الفكرة وغيرها- يخاطبون عقلًا سويـًا، بل كانوا مغربين؛ فقد ساووا بين الخير والشر، والإيمان والكفر، والليل والنهار، ساووا بين النقيضين؛ الذين لا يجتمعان ولا يرتفعان.

فقد ذهبوا إلىٰ استصواب معتقدات الناس جميعـًا، وخطّؤوا من حصر عقيدته في لون وجهّلوه، وقد ترتب علىٰ ذلك هدم الشرائع السماوية، وذم الرسالات والرسل، والحكم بالنجاة لإبليس وفرعون، وكل من شهد له بالنار في الآخرة.

فهم يقررون أن المعبود واحد، وأن الكل مآله إلىٰ الإيمان، وأن الكل سينعم في الآخرة، فأهل الجنة نعيمهم في الجنة، وأهل النار نعيمهم في النار.

وفي الدراسة التالية بيان تجاوز الصوفية لحدود المعقول والمنقول.

* * *

أولًا: المعبود واحد

يتخذ الصوفية من فكرتي: التجلي الإلهي في الكون، والقضاء الكوني. ذريعة لتقرير: أن المعبود واحد، هو الله تعالىٰ، فمهما عبد الناس، فما عبدوا سوىٰ الله تعالىٰ. وتلك فكرة تفتقر لثبوت ذلك التجلي، وصحة فهم القضاء.

يقول ابن عربي: "ومن ذلك حب الجمال، هو نعت إلهي، ثبت في الصحيح أن رسول الله ﷺ قال: (إن الله جميل يحب الجمال)[1]، فنبهنا بقوله: (جميل) أن نحبه، فانقسمنا في ذلك علىٰ قسمين:

(١) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب: تحريم الكبر وبيانه، عن ابن مسعود ١/ ٩٣.

- فمنا من نظر إلىٰ جمال الكمال، وهو جمال الحكمة، فأحبه في كل شيء؛ لأن كل شيء محكم، وهو صنعة الحكيم.
- ومنا من لم تبلغ مرتبته هذا، وما عنده علم بالجمال إلا هذا الجمال المقيّد، الموقوف علىٰ الغرض، وهو في الشرع موضع قوله: (اعبدالله كأنك تراه)،[1] فجاء بكاف الصفة، فتخيّل هذا الذي لم يصل إلىٰ فهمه أكثر من هذا الجمال المقيّد، فقيّده به، كما قيّده بالقبلة، فأحبه لجماله، ولا حرج عليه في ذلك، فإنه أتىٰ بالمشروع له علىٰ قدر وسعه، ولا يكلف الله نفسا إلا وسعها".[2]

فجعل من أحب الله في كل شيء، وعبده في كل شيء، رفيع المرتبة في معرفة الله تعالىٰ، ومن أحبّه وعبده في ذات واحدة، هي ذات الإله الحق، وجعل قبلته إلىٰ الكعبة وحدها، لا إلىٰ كل وثن وصنم ومعبود: في مرتبة أدنىٰ، قليل الفهم والعقل، صاحب وهم وتخييل، لا حقيقة وعلم، لكنه علىٰ كل حال معذور فيما فعل، حين جعل إلهه ومعبوده هو الله وحده، وقيد قبلته بقبلة واحدة، مادام قد استفرغ جهده وطاقته.

والحقيقة عند ابن عربي والفكر الصوفي: أن كل عابد فما عبد في الحقيقية سوىٰ الله سبحانه؛ لأنه تجلىٰ في كل صورة، أو احتجب خلف كل صورة.

- فمن عرف ذلك فهو من العارفين، وهم أصحاب القسم الأول.
- ومن لم يعرف وانحجب بالمحلّ، ولم يدرك أنه في الحقيقة إنما يحب الله تعالىٰ، ويعبده في كل صورة، فهو من العوام أصحاب القسم الثاني.

---

(١) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، باب: سؤال جبريل، من حديث عمر ١/ ٢٧.

(٢) الفتوحات المكية ٢/ ٣٤٥.

ويدلل على ذلك بالقضاء، ويتخير منه الكوني، وينزل الآية عليه، يقول:

" فالعالم كله محب ومحبوب، وكل ذلك راجع إليه، كما أنه لم يعبد سواه، فإنه ما عُبد من عُبد، إلا بتخيّل الألوهية فيه، ولولاها ما عبد، يقول تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣]". (١)

وهذه الآية في القضاء الشرعي لا الكوني؛ أي: قضى شرعـًا وأمر، وليس قضى كونـًا وقدّر قدرًا لا محيد عنه، وإلا كان الناس مؤمنين جميعـًا، ولو كانوا كذلك ما استشعروا الاختلاف، وما وقع بينهم التنافر والتباغض والاقتتال.

- ومثله مقالة معاصره الشاعر جلال الدين الرومي:

"وبرغم أن الطرق مختلفة، يظل القصد واحدًا.. قلوب الجميع متفقة على الكعبة. للقلوب ارتباط وعشق ومحبة عظيمة للكعبة، وليس فيها مجال للاختلاف، وذلك التعلق ليس كفرًا ولا إيمانـًا.. هذا يقول لذلك: إنك مبطل، وكافر. وذلك الآخر يرد بالأوصاف نفسها.

أقول: بمجرد أن يصلوا إلى الكعبة يغدو معلومـًا: أن ذلك الاحتراب إنما كان في الطرق فحسب، وأن مقصودهم كان واحدًا..

ولنعد إلى أصل الحديث:

كل الناس في أعماق قلوبهم محبون للحق، وطلاب له، ولديهم حاجة إليه في كل شيء، يضعون رجاءهم فيه، ويرون أنه لا أحد غيره قادر ومتصرف في شؤونهم. مثل هذا المعنى ليس كفرًا ولا إيمانـًا. وليس لذلك اسم من الوجهة الباطنية.

(١) الفتوحات المكية ٢/ ٣٢٦.

أما عندما ينساب ماء المعنىٰ من الباطن نحو ميزاب اللسان ويتجمد، فإنه يستلزم صورة وعبارة؛ وهاهنا يغدو كفرًا وإيمانـًا وخيرًا وشرًّا".[1]

فهي نظرية في تعليل التسوية الدينية، إنها من جهة الباطن متساوية غير مختلفة علىٰ المعبود، الاختلاف في الصور الظاهرة فحسب، وهنالك العداوات والتباغض والبراء والكفر والتكفير، لكن في الباطن كل ذلك نفي واتحاد؛ يشير إلىٰ أنهم متألهون متدينون متعبدون جميعا من حيث الأصل والمبدأ.

- وقد كان للجيلي دور بارز في ترسيخ هذه الفكرة، قال في "الإنسان الكامل":

" الباب الثالث والستون: في سائر الأديان والعبادات ونكتة جميع الأحوال والمقامات.

اعلم أن الله تعالىٰ إنما خلق جميع الموجودات لعبادته، فهم مجبولون علىٰ ذلك مفطورون عليه من حيث الأصالة، فما في الوجود شيء إلا وهو يعبد الله تعالىٰ، بحاله، ومقاله، وفعاله، بل بذاته وصفاته، فكل شيء في الوجود مطيع لله تعالىٰ ، لقوله تعالىٰ للسموات والأرض:﴿ٱئۡتِيَا طَوۡعًا أَوۡ كَرۡهًا قَالَتَآ أَتَيۡنَا طَآئِعِينَ ١١﴾ [فصلت] ، وليس المراد بالسموات إلا أهلها، ولا بالأرض إلا سكانها، وقال تعالىٰ:﴿وَمَا خَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ ٥٦﴾ [الذاريات]".

يستشهد علىٰ وحدة الأديان بالآيات القرآنية، ويفسرها بما يلائم هذا المذهب، كما يفعل ابن عربي، ويزعم أن الرسولﷺشهد بذلك، يقول:

" ثم شهد لهم رسول الله ﷺأنهم يعبدونه بقوله: (كل ميسر لما خلق له).[2]

(١) كتاب فيه ما فيه، ص١٥٣-١٥٤.

(٢) رواه البخاري في صحيحه، القدر، باب: جف القلم علىٰ علم الله، عن عمران ٦/ ٢٤-٣٤.

لأن الجن والإنس مخلوقون لعبادته، وهم ميسرون لما خلقوا له".

ويربط وحدة الأديان بأسماء الله وصفاته، بأن الاختلاف في المعبودات مردها إلىٰ اختلاف أسماء الله وصفاته:

فالمهتدي عبده باسمه الهادي، والضال عبده باسمه المضل، فمن اتبع الرسل، فقد عبده من حيث اسمه الهادي. ومن خالف الرسل، عبده من حيث اسمه المضل.

ومن هنا اختلف الناس؛ أي بسبب اختلاف أسماء الله وصفاته، وكل طائفة من هؤلاء عبدت ما ظنته صواباً، ولو كان خطأ عند غيرها، ولكن الله حسّنه عندها؛ ليعبدوه من حيث صفاته، ويجعل ذلك هو معنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿مَّا مِن دَآبَّةٍ إِلَّا هُوَ ءَاخِذُۢ بِنَاصِيَتِهَآ﴾ [هود: ٥٦]، فهو الفاعل بهم علىٰ حسب مراده، وهو عين ما اقتضته صفاته، فكل من في الوجود عابد لله تعالىٰ مطيع له؛ لقوله تعالىٰ: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسراء: ٤٤]

ويجعل التسبيح منه الطاعة، ومنه المخالفة والمعصية والجحود؛ ليدلل علىٰ صحة طريقة المخالفين والكافرين.

ثم إنه شرع في سرد قصة آدم ونزوله من الجنة، وأنه صار نبيّاً لذريّته، فكان يعلمهم ما أمره الله، وكانت له صحف أنزلها الله عليه، فمن تعلم من أولاده قراءة تلك الصحف، آمن بالضرورة لما فيها من البيان، ومن اشتغل بلذاته، أنكر وآل أمره إلىٰ الكفر، ثم لما توفي افترقت ذريته، فصارت الطائفة المؤمنة إلىٰ أن صورت صنماً علىٰ صورته، طلبا للقربىٰ إلىٰ الله، وتبعتها طائفة عبدت تلك الصورة نفسها، وهم عبدة الأوثان. ثم سرد أقسام العبّاد:

- منهم من عبد الطبائع الأربعة الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة.
- ومنهم عباد الكواكب السبعة.
- ومنهم عباد النور والظلمة.
- ومنهم عباد النار.
- ومنهم من ترك العبادة أصلا.
- ومنهم البراهمة، واليهود، والنصارىٰ ثم المسلمين.

فهؤلاء عشر ملل، بالإضافة إلىٰ عبدة الأوثان، وهم الكفار، هي أصول الملل.

ثم قال مقررا ومصححاً لجميع الملل السابقة:

" فكل هذا الطوائف عابدون لله تعالىٰ، كما ينبغي أن يعبد؛ لأنه خلقهم لنفسه لا لهم، فهم له كما يستحق، ثم إنه سبحانه وتعالىٰ أظهر في هذه الملل حقائق أسمائه وصفاته، فتجلىٰ في جميعها بذاته، فعبدته جميع الطوائف".[(١)]

إذن هذا هو حقيقة التجلي الذي تحدث عنه ابن عربي وغيره في وحدة الوجود، مآله تصحيح جميع أديان البشرية؛ إذ كان الله تعالىٰ قد أظهر في ملل البشر واعتقاداتهم كلها، علىٰ اختلاف أنواعها: حقائق أسمائه وصفاته.

وذلك بتجليه في جميع معبودات البشر، بلا استثناء بذاته، ومهما ابتدع واخترع من معبود لم يكن، فإن الإله يتجلىٰ فيه؛ إذ هو كل الوجود، والوجود هو، فمهما عبدت الطوائف فما عبدت غير إله واحد سبحانه.

ويجتهد الجيلي في التدليل، فيعلل عبادة كل ملة لمعبودها:

---

(١) الإنسان الكامل ٢/ ١١٩.

- فأما الكفار فإنهم عبدوه بالذات؛ لأنه لما كان الحق سبحانه وتعالىٰ حقيقة الوجود بأسره، والكفار من جملة الوجود، وهو حقيقتهم، فكفروا أن يكون لهم رب؛ لأنه تعالىٰ حقيقتهم.
- ثم من عبد الوثن، فلسرّ وجوده سبحانه بكماله، بلا حلول ولا مزج، في كل فرد من أفراد ذرات الوجود، فكان تعالىٰ حقيقة تلك الأوثان التي يعبدونها، فما عبدوا إلا الله.
- ثم طائفة الطبائعية، فقد عبدوه من حيث صفاته الأربع، فالرطوبة مظهر الحياة، واليبوسة مظهر العلم، والحرارة مظهر الإرادة، والبرودة مظهر القدرة، وحقيقة هذه المظاهر ذات الموصوف بها سبحانه وتعالىٰ، فلما عين الطبائعيون هذه الحقيقة، وهي اللطيفة الموجودة في هذه المظاهر، عبدوا هذه الطبائع.
- وأما الفلاسفة فإنهم عبدوه من حيث أسماؤه سبحانه وتعالىٰ؛ لأن النجوم مظهر أسمائه، وهو تعالىٰ حقيقتها بذاته.
- وأما الثنوية فإنهم عبدوه من حيث نفسه تعالىٰ؛ لأنه جمع الأضداد بنفسه، فشمل المراتب الحقية، والمراتب الخلقية، فما كان منسوبا إلىٰ الحقيقة الحقية، فهو الظاهر في الأنوار، وما كان منسوبا إلىٰ الحقيقة الخلقية، فهو عبارة عن الظلمة، فعبدوا النور والظلمة، لهذا السر الإلهي، الجامع للوصفين وللضدين.
- وأما المجوس فإنهم عبدوه من حيث الأحدية، فكما أن الأحدية مفنية لجميع المراتب والأسماء والأوصاف، كذلك النار فإنها مفنية لجميع الطبائع بمحاذاتها.

- وأما الدهرية فإنهم عبدوه من حيث الهوية، فقال عليه السلام: (لا تسبوا الدهر، فإن الله هو الدهر)[1].
- وأما البراهمة فإنهم يعبدون الله مطلقا، لا من حيث نبي، ولا من حيث رسول، بل يقولون إن ما في الوجود شيء إلا وهو مخلوق لله، فهم مقرون بوحدانية الله تعالىٰ في الوجود.
- وأما اليهود فإنهم يتعبدون بتوحيد الله تعالىٰ، ثم بالصلاة في كل يوم مرتين.
- وأما النصارىٰ فإنهم أقرب من جميع الأمم الماضية إلىٰ الحق تعالىٰ، فهم دون المحمديين، وسببه أنهم طلبوا الله تعالىٰ، فعبدوه في عيسىٰ ومريم وروح القدس، ثم قالوا بعدم التجزئة، ثم قالوا بقدمه علىٰ وجوده في محدث عيسىٰ، وكل هذا تنزيه في تشبيه لائق بالجناب الإلهي، لكنهم لما حصروا ذلك في هؤلاء الثلاثة، نزلوا عن درجة الموحدين، غير أنهم أقرب من غيرهم إلىٰ المحمدين؛ لأن من شهد الله في الإنسان، كان شهوده أكمل من جميع من شهد الله من أنواع المخلوقات.
- وأما المسلمون فهم خير أمة أخرجت للناس.

والأعجب اعتقاده أن إبليس يعبد الله تعالىٰ، ولما أمر بالسجود لآدم لم يسجد لكيلا يبذل سجوده لغير الله؛ ولذا سمي إبليس، لأن الأمر التبس عليه، فإنه لو فطن لعلم أن السجود عن أمر الله سجود لله، فلو سجد لآدم، لكان ساجدا لله تعالىٰ، قال:

"لما خلق الله آدم عليه السلام وأمر ملائكته بالسجود له، التبس الأمر علىٰ إبليس، فظن أنه لو سجد لآدم كان عابدا لغير الله، ولم يعلم أن من سجد بأمر فقد

---

(١) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الألفاظ من الأدب، باب: النهي عن سب الدهر، عن أبي هريرة٤/ ١٧٦٣.

سجد لله، فلهذا امتنع وما سمي إبليس إلا لنكتة هذا التلبيس الذي وقع فيه فافهم، وإلا فاسمه قبل ذلك عزازيل، وكنيته أبو مرة". [1]

ويندب علىٰ من قيّد معبوده في صورة معينة واحدة، ويطلب أن تكون العبادة علىٰ الإطلاق لا علىٰ التقييد، وأن أهل العبادة المطلقة هو الموحّدون الذين ينادون من قريب، أما أهل العبادة المقيّدة فهم المشركون الذين ينادون من بعيد، يقول:

" فما في الوجود حيوان إلا وهو يعبد الله تعالىٰ، إما علىٰ التقييد بمظهر ومحدث، وإما علىٰ الإطلاق:

- فمن عبده علىٰ الإطلاق فهو موحّد.
- ومن عبده علىٰ التقييد فهو مشرك.

كلهم عباد الله علىٰ الحقيقة؛ لأجل وجود الحق فيها، فإن الحق من حيث ذاته يقتضي أن لايظهر في شيء، إلا ويعبد ذلك الشيء، وقد ظهر في ذرات الوجود". [2]

فالمسلم الموحد المتبع للنبي محمد عند هذا الجيلي: مشرك؛ لأنه مقيّد!

فحاصل الأمر كما قال ابن عربي في كلمة مختصرة:

" فما أحد في العالم إلا علىٰ الصراط المستقيم". [3]

لأن الوجود كله هو الله، والله تعالىٰ يتنزه عن الضلالة، وهذا القول منهار بانهيار أساسه، وهو القول بوحدة الوجود والحلول والاتحاد، فثبوته بثبوته، لكنه لا يزال

(١) انظر: الإنسان الكامل ٢/ ٦١.

(٢) الإنسان الكامل ٢/ ١٢٤.

(٣) فصوص الحكم ٢/ ١٥٨.

حيـًا، بحياة أفكار ابن عربي، والعناية البالغة بآرائه حول الوحدة، وليس وحده في هذا، يقول أحمد أمين:

" وقد وضع متصوف هندي حديث، مبادئ التصوف في عشرة أصول:

- لا يوجد إلا إله واحد، وهو أبدي أزلي، ومهما تعددت الأسماء، واللغات فهو هو، يراه الصوفيون في: الشمس، وفي النار، وفي الأصنام، وفي كل ما يعبد، بل يرونه في أشكال العالم..
- الأديان كلها طرق إلىٰ الله تعالىٰ..". [١]

فقد بنوا علىٰ الاعتقاد بالمعبود الواحد، قولا آخر لازم لزومـًا لا ينفك، هو ما أشار إليه آنفا بالقول: "الأديان كلها طرق إلىٰ الله تعالىٰ".

❋ ❋ ❋

(١) ظهر الإسلام ٢/ ٧٩، وقد ترجمها أحمد أمين من الإنجليزية.

ثانيـًا: التدين بكل دين

قالوا:

المعبود واحد، ولو اختلفت المعبودات. والدين واحد، ولو اختلفت الأديان.

ترتب علىٰ ذلك تجويزهم التدين بكل دين، فمن الخطأ حصر الإنسان نفسه في دين واحد، وهذا هو حقيقة التوحيد عندهم وغيره شرك. يقول ابن عربي:

لقد صار قلبي قابلا كل صورة ... فمرعىٰ لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف ... وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنىٰ توجهت ... ركائبه فالحب ديني وإيماني [٤]

فعقيدته ما جعله لنفسه، فمن عبد ما جعله في نفسه فقد أصاب، لا ما جعله له غيره من أنبياء ومرسلين، والحذر من التقيد بدين خاص، يقول: الخير في الاعتقاد بجميع العقائد، وقبول جميع المعتقدات دون تفريق، وذلك أن عبادة الله تعالىٰ لا تنحصر في دين دون غيره، هكذا يقرر ابن عربي ويستدل، فيقول:

"وبالجملة فلا بد لكل شخص من عقيدة في ربه، يرجع بها إليه ويطلبه فيها، فإذا تجلىٰ له الحق فيها، عرفه وأقرّ به، وإن تجلّىٰ له في غيرها، أنكره وتعوذ منه وأساء الأدب عليه في نفس الأمر، وهو عند نفسه أنه قد تأدب معه، فلا يعتقد معتقد إلهـًا، إلا بما جعله في نفسه، فالإله في الاعتقادات بالجعل، فما رأوا إلا نفوسهم، وما جعلوا فيها.

---

(١) ترجمان الأشواق، ص ٤٣.

فإياك أن تتقيد بعقد مخصوص، وتكفر بما سواه فيفوتك خير كثير، بل يفوتك العلم بالأمر علىٰ ماهو عليه، فكن في نفسك هيولىٰ لصور المعتقدات كلها، فإن الله أوسع من أن يحصره عقد دون عقد، فإنه يقول:﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾". [١]

وابن الفارض كذلك علىٰ هذا المذهب، يقول:

وإن نار بالتنزيل محراب مسجد	فما بار بالإنجيل هيكل بيعة
وإن خر للأحجار في البد عاكف	فلا وجه للإنكار بالعصبية
وقد بلغ الإنذار عني من بغىٰ	وقامت بي الأعذار في كل فرقة
وما زاغت الأبصار من كل ملة	وما راغت الأفكار في كل نحلة
وإن عبد النار المجوس وما نطقت	كما جاء في الأخبار في ألف حجة
فما قصدوا غيري وإن كان قصدهم	سواي وإن لم يظهروا عقد نية[٢]

فما قصدوا غيري وإن كان قصدهم سواي وإن لم يظهروا عقد نية[٢]

فنور المحراب بالقرآن، لا يجعل الكنيسة ظلمة بالإنجيل، وإن سجود مترهب في بيوت الأصنام، لا يسوغ الإنكار تعصباً لدين، فالكل معذور في عبادته ولا لوم، فمن عبد نارا، أو شمسا، أو حجرا، أو غير ذلك فما عبد غير الله، يقول : "فما قصدوا غيري"؛ لأنه يعتقد أنه متحد به سبحانه وتعالىٰ علوا عظيما.

والهروي صاحب المنازل نُقل عنه شيء في هذا، في رباعيات وديوان اسمه: (مناجاة)، يقول: " أنا لا أحتاج إلىٰ خمر ولا إلىٰ قدح، إنني سكران بحبك .. أنا أطلبك في الكعبة، وفي بيت الصنم، ولكن ما الكعبة، وما بيت الصنم لي؟". [٣]

---

(١) فصوص الحكم، ص ١١٣.

(٢) ديوان ابن الفارض، ص٦٧.

(٣) انظر: التصوف في الاسلام ص١١٢ نقلا عن مرجع أجنبي.

وقد ذكر أن أبا سعيد بن أبي الخير الخراساني (ت ٤٤٠هـ) كان شاعرًا فارسيًا ولم يكن يحفل بالأديان ولا بالإسلام.(١)

يقول جلال الدين الرومي، وهو شاعر الصوفية من الفرس بلسان فارسي:

" نفسي أيها النور المشرق لاتنأ عني .. حبي أيها المشهد المتألق لاتنأ عني .. انظر إلى العمامة أحكمتها فوق رأسي، بل انظر إلى زنار زرادشت حول خصري .. أحمل الزنار .. وأحمل المخلاة .. لابل أحمل النور، فلا تنأ عني ..

مسلم أنا ولكن نصراني وبراهمي وزرادشت .. توكلت عليك أيها الحق الأعلى ، فلا تنأ عني .. لاتنأ عني .. ليست لي سوى معبد واحد .. مسجد أو كنيسة .. أو بيت أصنام ووجهك الكريم فيه غاية نعمتي فلا تنأ عني ".(٢)

وهذا الرومي محل ثناء الصوفية.(٣)

يقول محمد إقبال عن الصوفي: " متاع الشيخ ليس إلا أساطير قديمة .. كلامه ظن وتخمين، حتى الآن إسلامه زناري .. وحين صار الحرم ديرًا، صار هو من براهمته".(٤)

وفي كتاب (النفحات الأقدسية في شرح الصلوات الأحمدية الإدريسية) لمحمد بهاء الدين البيطار:

---

(١) المرجع نفسه ص٧٧ نقلا عن مرجع أجنبي.

(٢) الصوفية الوجه الآخر ص،٤٣ وانظر: الصوفية نشأتها وتطورها ص٦٠ نقلا عن مجلة العروة الوثقى عدد ٦١لعام ١٤٠٣هـ، وانظر هذا النص كذلك في: ظهر الإسلام ٢/ ٦٦.

(٣) الحب الخالد، محمد الحجار، ص ١٩.

(٤) الصوفية نشأتها وتطورها ص٥٥، نقلا عن ديوان أرمغان حجاز ص١٣٠، تحقيق د. سمير عبد الحميد.

"وما الكلب والخنزير إلا إلهنا   وما الله إلا راهب في كنيسة"[1]

نصوص كثيرة، لا تحصر عددا، تجري في هذا المجرىٰ من غير احتراز، ولا خشية، بتصريح بالغ، وعبارة واضحة، وهم يصفون بنثرهم وأشعارهم الإله الذي يعتقدونه إلها متجلياً حالًّا في خلقه، والله تعالىٰ منزّه عن كل ذلك، فلا يقع وصفهم هذا علىٰ الله تعالىٰ علوّا كبيرا!

وهي فكرة نتجت عن أصل التصوف القائل بوحدة الوجود الروحية، أو المادية الصورية، وإبطالها إبطال للتصوف نفسه؛ لذا لم يتردد الصوفية في إعلانها، خصوصا المتأخرين منهم؛ إذ ليس ثمة ما يخشونه، فيحملهم علىٰ الكتمان، أو التلميح، فحرية الرأي والمعتقد قانون سار به السلاطين والملوك المتأخرون، بل كان منهم من يذهب هذا المذهب، وينصره، ويحتفي به، وإن كان فيهم من لم يتفطن إلىٰ حقيقة القول.

* * *

(١) النفحات الأقدسية، ص٣٣٨، وانظر: الصوفية الوجه الآخر، ص٢٧.

ثالثـًا: مآل الكل إلى الإيمان والنعيم

من نتائج القول بصحة التدين بكل دين ومذهب: القول بأن المحب لايضره ذنب، ولاينتفع بطاعة، يقول ابن عربي:

"هذا ميزان الاعتدال، وهو الميزان الإلهي، لا تؤثر فيه العوارض، ولا يتأثر بالأحوال، المحب الله لا ينتفع بالطاعة، ولا يتضرر بالمخالفة، من أحبه من عباده لم تضره الذنوب".[1]

ميزان الاعتدال الإلهي في تقديره: من أحب الله لم ينتفع بطاعة، ولم يتضرر بذنب. أي: ليس مطلوبا منه إلا حب الله، ثم ما ضره: أن يعتقد ما شاء من عقيدة سماوية أو وضعية، ويعمل ما شاء من عمل، فالدين ما كان بالجعل، فكل ما جعله المرء لنفسه دينـًا فهو حق صواب عند هؤلاء.

ويلزمه: أن من جعل عمله: القتل، والعدوان، وفعل الفواحش. أن يكون صحيحـًا، كذلك من جعل عقيدته: الإلحاد، والكفر بالإله. مادام ميزان الاعتدال الإلهي متحققـًا فيه، فما جعله لنفسه فهو حق، فهذه نتيجة لازمة.

وهذا يهود في دينهم قتل وسرقة غير اليهودي، والزنا بغير اليهودية، وفعل المحرمات كافة مع من يسمونهم بالجويم. هذا دينهم، وهم يقولون: إنهم محبون لله، وهم شعبه المختار. فهم محقون وفق هذا الميزان.

يقول ابن عربي:

---

(١) الفتوحات المكية، الباب ١٧٨، في معرفة مقام المحبة، ٢/ ٣٥٩.

" فقد بان لك عن الله تعالىٰ أنه في أينية كل وجهة، وما ثم إلا الاعتقادات، فالكل مصيب، والكل مأمور، وكل مصيب مأجور وسعيد، وكل سعيد مرضي عنه، وإن شقي زمانا في الدار الآخرة، فقد مرض وتألم أهل العناية مع علمنا بأنهم سعداء وأهل حق في الحياة الدنيا".[1]

يريد أن يقول: إن ما يصيب الكافر من عذاب النار، لا يعني أنه مغضوب عليه معذب متألم أبدًا، إنما يصيبه في النار ما يصيب المؤمن في الدنيا تمحيصًا، والفرق: أن عذاب المؤمن المصائب، وعذاب الكافر النار، فهو من جنس العذاب الذي يصيب البشر جميعًا، إلا أن هذا في الدنيا، وهذا في الآخرة.

فأهل النار وإن عذبوا زمانا، فإنهم يتنعمون أبد الآبدين، فهو يتأول القرآن تأويلًا باطنيًا؛ لئلا يبدو مخالفًا؛ إذ أثبت القرآن عذابهم، فأثبته تأويلًا، وحقيقته نفي لعذاب جهنم، وتسوية للكافر بالمؤمن، والله تعالىٰ يقول:

- ﴿أَمۡ نَجۡعَلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَٱلۡمُفۡسِدِينَ فِي ٱلۡأَرۡضِ أَمۡ نَجۡعَلُ ٱلۡمُتَّقِينَ كَٱلۡفُجَّارِ ٢٨﴾
- ﴿وَمَا يَسۡتَوِي ٱلۡأَعۡمَىٰ وَٱلۡبَصِيرُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَلَا ٱلۡمُسِيٓءُ﴾ [غافر]

يقول الجيلي وهو علىٰ طريقة ابن عربي:

" هم الكفار، والطبائعية، والفلاسفة، والثانوية، والمجوس، والدهرية، والبراهمة، واليهود، والنصارىٰ، والمسلمون، وما ثم طائفة من هذه الطوائف إلا وقد خلق الله منها ناسًا للجنة، وناسًا للنار".[2]

---

(١) فصوص الحكم، فص حكمة أحدية في كلمة هودية، ١/ ١١٤، وانظر: مصرع التصوف، ص١٠٠.

(٢) الإنسان الكامل ٢/ ١٢٢.

فساوىٰ بين الإسلام وغيره في الثواب والعقاب، وهذا علىٰ أساس الوحدوية الدينية؛ إذ كان مآل الكل إلىٰ الرحمة، حتىٰ الذين في النار، كالذين في الجنة.

ومن طريقة ابن عربي تنويع طرق الاستدلال لمذهبه، يزعم أن المشركين في الآخرة أشد حبا لله تعالىٰ للآية: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ﴾ [البقرة: ١٦٥]، وذلك بعد أن يجتمع حبهم، الذي كان منقسما في الدنيا بين كثيرين، يقول:

"فلا يبقىٰ مع المشركين يوم القيامة إلا حبهم لله خاصة، فإنهم في الدنيا أحبوه، وأحبوا شركاءهم علىٰ أنهم آلهة، ولولا ذلك التوهم والغلط ما أحبوهم، فكان محبوبهم الألوهة، وتخيّلوها في كثيرين، فأحبوه وأحبوا الشركاء، فإذا كان في القيامة كما ذكرنا، لم يبق عندهم سوىٰ حبهم لله تعالىٰ، فكانوا في الآخرة أشدّ حبا لله منهم له في الدنيا؛ لكون حبهم كان منقسماً، فاجتمع عليه في الآخرة، لما لم يعاين محبوبه، وهو الألوهة إلا فيه خاصة، فلذلك كان سبق الرحمة وقوة الطرفين، وضعف الواسطة بما فيها من الشركة".(١)

يعلل شرك المشركين وكفر الكافرين: أنه نابع من محبتهم للإله، فتخيّلوه في المخلوق، فعبدوه وأحبوه، ومقصودهم الإله لا المخلوق، وهذا في الدنيا، فإذا كانوا في الآخرة، كشف لهم الإله عن نفسه، فيعاينونه، فيخلصون حبهم له دون شركة؛ إذ زال عنهم التشبيه والتلبيس والمشاركة الذي كان في الدنيا، ومن ثم فهم غير مستحقين لعذاب ولا ألم دائمين، بل للراحة والسعادة، يقول:

---

(١) الفتوحات المكية، الباب ١٧٨، في معرفة مقام المحبة، ٢/ ٣٣٦-٣٣٧.

" ولما سبقت المحبة، وحقت الكلمة، وعمت الرحمة، وكانت الدنيا دار امتزاج وحجاب بما قدره العزيز العليم، خلق الآخرة ونقلنا إليها، وهي دار لا تقبل الدعاوي الكاذبة، فأقر الجميع بربوبيته هناك، كما أقروا بربوبيته في قبضة الذر من ظهر آدم.

فكنا في الدنيا وسطا بين طرفين، طرفي توحيد وإقرار، وفي الوسط وقع الشرك مع ثبوت الوجود، فضعف الوسط، ولذلك قالوا:﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [الزمر: ٣]، فنسبوا العظمة والكبرياء إلى الله في شركهم.

ثم أخبر تعالىٰ أنه طبع قلب كل من ظهر في ظاهر لقومه بصفة الكبرياء والجبروت، وما جعل في قلوبهم بسبب طابع العناية، فهم عند نفوسهم بما يجدونه من العلم الضروري أذلاء صاغرين لذلك الطابع، فما دخل الكبرياء علىٰ الله قلب مخلوق أصلًا، وإن ظهرت منه صفات الكبرياء، فثوب ظاهر لا بطانة له.

وهذا كله من رحمته ومحبته في خلقه؛ ليكون المآل إلىٰ السعادة، فما ضعف الوسط وتقوىٰ الطرفان، غلب في آخر الأمر، وامتلأت الداران، وجعل في كل واحدة منهما نعيما لأهلها، بعدما طهرهم الله بما نالوه من العذاب لينالوا النعيم علىٰ طهارة، ألا ترىٰ المقتول قَوَدًا، كيف يطهّره ذلك القتل من ظلم القتل، الذي قتل من قتل به، فالسيف محّاء.

وكذلك إقامة الحدود في الدنيا، كلها تطهيرا للمؤمنين، حتىٰ قرصة البرغوث والشوكة يشاكها، وثم طائفة أخرىٰ تقام عليهم حدود الآخرة في النار، ليتطهروا، ثم يرحمون في النار، لما سبق مع عناية المحبة، وإن لم يخرجوا من النار".[١]

(١) الفتوحات المكية، الباب ١٧٨، في معرفة مقام المحبة، ٢/ ٣٢٨-٣٢٩.

فالبناء على المحبة الأزلية الشاملة وعموم الرحمة، فليس في الآخرة إلا النعيم؛ ذلك لأنهم في أزليتهم محبوبون مرحومون، وفي أبديتهم في الآخرة كذلك، أما ما بينهما في الدنيا ففيه الامتزاج والاختلاط بين ما ظاهره الإيمان والكفر، والخير والشر، وهذه الحالة الوسط ضعيفة، فتسقط ويثبت الطرفان، فتمتلئ الدار الآخرة، وتكون على أهلها نعيمًا، حتى الذين في النار، وإن عذبوا فتطهير يؤول إلى نعيم، كما في إقامة الحدود من تطهير، فهو لا ينكر عذابهم، لكن يحدّه ولا يمدّه، ويحكم بمآلهم إلى مقتضى الرحمة والمحبة، وهو النعيم، وهم في النار دون أن يخرجوا منها، تكون النار لهم عذوبة لا عذاباً.

يقول: " وأما أهل النار فمآلهم إلى النعيم، ولكن في النار؛ إذ لا بد لصورة النار بعد انتهاء مدة العذاب، أن تكون بردًا وسلامـًا على من فيها، وهذا نعيمهم فنعيم أهل النار، بعد استيفاء الحقوق، نعيم خليل الله حين ألقي في النار".[1]

وفي خطابه هذا يستعمل المحكمات في مقدماته، ليحمل المخاطب على التسليم بالنتائج الآنفة؛ إذ يقع في وهمه أن رفض النتيجة رفض لمقدماته المحكمة، ليجد نفسه مضطرا للتسليم بما قرره من نجاه أهل النار، فانظره يقول:

"ينبغي للإنسان الطالب مقام الخلة: أن يحسن عامة لجميع خلق الله؛ كافرهم ومؤمنهم، طائعهم وعاصيهم، وأن يقوم في العالم مع قوته مقام الحق فيهم، من شمول الرحمة، وعموم لطائفه، من حيث لا يشعرهم أن ذلك الاحسان منه، ويوصل

(١) فصوص الحكم، ص١٥٩.

الإحسان إليهم من حيث لا يعلمون، فمن عامل الخلق بهذه الطريقة، وهي طريقة سهلة، فإني دخلتها وذقتها، فما رأيت أسهل منها، ولا ألطف، وما فوق لذتها لذة.

فإذا كان العبد بهذه المثابة صحت له الخلة، وإذا لم يستطع بالظاهر لعدم الموجود أمدهم الله بالباطن، فدعا الله لهم في نفسه بينه وبين ربه، هكذا تكون حالة الخليل، فهو رحمة كله، ولولا الرحمة الإلهية ما كان الله يقول:﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلۡمِ فَٱجۡنَحۡ لَهَا﴾ [الأنفال: ٦١]، وما كان يقول:﴿حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ﴾ [التوبة: ٢٩]

أليس هذا كله إبقاء عليهم؟

ولولا ما سبقت الكلمة، وكان وقوع خلاف المعلوم محالًا، ما تألمت ذرة في العالم، فلا بد من نفوذ الكلمة، ثم يكون المآل للرحمة، التي وسعت كل شيء، فهو في الدنيا يرزق مع الكفر، ويعافي ويرحم، فكيف مع الإيمان والاعتراف في الدار الآخرة علىٰ الكشف، كما كان في قبض الذرية؟

فعقابهم وعذابهم تطهير وتنظيف، كأمراض المؤمنين، وما ابتلوا به في الدنيا من مقاساة البلايا، وحلول الرزايا مع إيمانهم، ثم دخول بعض أهل الكبائر النار مع إيمانهم وتوحيدهم إلىٰ أن يخرجوا بالشفاعة، ثم إخراج الحق من النار من لم يعمل خيرا قط، حتىٰ الساكنين في جهنم لهم فيها حال يستعذبونها، وبهذا سمي العذاب عذابا". (١)

إن المقدمات التي ذكرها، متفق عليها، لا يختلف فيها، وهي:

---

(١) الفتوحات المكية، الباب ١٧٩، في معرفة مقام الخلة، ٢/ ٣٦٣، وانظر ما نقله عنه في التصوف في الإسلام، ص١٧٦.

المقدمة الأولىٰ: الإحسان إلىٰ جميع الخلق؛ مؤمنهم وكافرهم، ظاهرًا وباطنـًا.

المقدمة الثانية: أن الله تعالىٰ لم يقصد إلىٰ إفناء الكافرين؛ لتحقيق حكمة الخلق.

المقدمة الثالثة: أن الرحمة الإلهية وسعت كل شيء.

المقدمة الرابعة: أن الله تعالىٰ يرزق في الدنيا حتىٰ مع الكفر.

المقدمة الخامسة: أن العقوبات الدنيوية تطهير كالأمراض تصيب المؤمنين.

المقدمة السادسة: أن بعض أهل الكبائر من الموحدين، وكذا من لم يعمل خيرا قط، في النار مع توحيدهم وإيمانهم، ثم يخرجون بالشفاعة.

وقد تذرع بهذه المقدمات ليصل إلىٰ النتيجة، وهي قوله:

"حتىٰ الساكنين في جهنم لهم فيها حال يستعذبونها، وبهذا سمي العذاب عذابا".

فلسان حاله يقول: من سلّم بهذه المقدمات، فعليه أن يسلم بالنتيجة، أو منكر لتلك المقدمات، مع كونها أصولًا في الدين.

تلك المقدمات في جملتها صحيحة، لكن زرقه الكافر حاصل ليس للرحمة فحسب، فالرحمة عامة شاملة لكل الخلق لا ريب، بل كذلك للاستدراج، وهذا لمن طغىٰ وتجبر مع معرفته بالحق، وهو قوله تعالىٰ: ﴿لَا يَغُرَّنَّكَ تَقَلُّبُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فِي ٱلْبِلَٰدِ ١٩٦ مَتَٰعٌ قَلِيلٌ ثُمَّ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُۖ وَبِئْسَ ٱلْمِهَادُ ١٩٧﴾ [آل عمران]

فغرض الإنعام لهؤلاء المجرمين: الاستدراج، ثم العذاب في الدنيا والآخرة.

فكان لزامـًا التمييز بين الذين يرزقهم رحمة مع كفرهم، وهم الضعفاء المسالمون، والذين يرزقهم استدارجـًا، وهم العتاة المجرمون، قال تعالىٰ:

﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ۝٨ إِنَّمَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَٰتَلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ وَظَٰهَرُواْ عَلَىٰٓ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْۚ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ۝٩﴾ [الممتحنة]

وفي المقدمة الخامسة قرر أن العقوبات تطهير، وهو حق لكن للمؤمنين، وفي حق الكافرين زيادة في العذاب في الأولىٰ والآخرة، جزاء كفرهم، يقول الله تعالىٰ:

- ﴿فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَٰلُهُمْ وَلَآ أَوْلَٰدُهُمْۚ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُعَذِّبَهُم بِهَا فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنفُسُهُمْ وَهُمْ كَٰفِرُونَ ۝٥٥﴾ [التوبة]

فالتطهير بالعقوبات للمؤمنين، وللكافرين عذاب وعقاب؛ لأن التطهير شرطه الإيمان، للخلاص من النار، والكافر لا إيمان له، فلا تطهير، ولا خلاص، قال تعالىٰ: ﴿فَذُوقُواْ فَلَن نَّزِيدَكُمْ إِلَّا عَذَابًا ۝٣٠﴾ [النبأ]

وبالتقرير نفسه يقول الجيلي، الذي يحكم بأن مآل المشركين إلىٰ السعادة:

" وكل هذه الأجناس السابقة، لما ابتدعوا هذه التعبدات من أنفسهم، كانت سببا لشقاوتهم، ولو آل بهم الأمر إلىٰ السعادة، فإن الشقاوة ليست إلا ذلك البعد الذي يثبتون فيه، قبل ظهور السعادة فهي الشقاوة.

وأما من عبد الله علىٰ القانون الذي أمره به نبيه كائنا من كان من الأنبياء فإنه لايشقىٰ، بل سعادته مستمرة تظهر شيئا فشيئا". (١)

(١) الإنسان الكامل ٢/ ١٢٦.

ويفسر قوله تعالىٰ : ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [الروم]، بأن ذلك في الدنيا وفي الآخرة ينعمون ولو دخلوا النار، ويكون العذاب لذة يعشقه الجسد، فلا يضطر للدعاء بالتخفيف، خشية ذهاب اللذة، فإذا ذهبت اضطر للدعاء، يقول:

" ولهذا لو ردوا لعادوا لما نهوا عنه، بعد اطلاعهم علىٰ ما ينتجه من العذاب، لِمَا وجدوه من اللطيفة الملذوذة في ذلك، وهي سبب بقائهم فيه، فإن الحق تعالىٰ من رحمته إذا أراد أن يعذب عبدًا بعذاب في الآخرة، أوجد له في ذلك العذاب لذة غريزية، يتعشق بها جسد المعذب؛ لئلا يصح منه الالتجاء إلىٰ الله تعالىٰ، والاستعاذة به من العذاب، فيبقىٰ في العذاب ما دامت اللذة موجودة له.

فإذا أراد الحق تخفيف عذابه، أفقده تلك اللذة، فيضطر إلىٰ رحمة الله، وهو تعالىٰ يجيب المضطر إذا دعاه، فحينئذ يصح منه الالتجاء إلىٰ الله تعالىٰ والاستعاذة به، فيعيذه الحق من ذلك، فعبادة الكفار له عبادة ذاتية".[1]

فهذا هو تفسيره لقوله تعالىٰ: ﴿وَلَوْ رُدُّواْ لَعَادُواْ لِمَا نُهُواْ عَنْهُ﴾ [الأنعام: ٢٨]: أنهم يعودون إلىٰ الكفر، لما وجدوه من لذة العذاب في النار، هكذا تفسيرهم.

وقد كنا نظن، أنهم يعودون بسبب تأصل الشقاء فيهم، والكفر بالله تعالىٰ، فإذا باللّذة هي العلّة عند هذا الجيلاني!

ثم إن المعذب في النار، كان في الدنيا في طريق الضلال البعيد، وبعد خوضه طباق النار جزاء خوضه طباق الدنيا، يُقطع طريقه إلىٰ الله تعالىٰ، ويُنادىٰ من بُعد،

(١) الإنسان الكامل ٢/ ١٢٣.

فيفوز بما فاز به المقربون من أول قدم؛ لأنهم نودوا من قرب، والفارق بين فريق الجنة وفريق النار، أن الأولين نودوا من قرب، وأما الآخرون نودوا من بعد؛ لأنهم خاضوا في الدنيا؛ وما وحدوا وعبدوه في الكل.(١)

وفي هذا الكلام قلب لأحكام الشريعة، ومناقضة لما جاءت به الرسل:

أن الذين يعذبون بالنار، هم الذين لم يعبدوه في الكل. والمقربون هم الذين عبدوه في الكل، وهكذا يجعل العذاب والنار على الموحدين حقًا، الذين لم يشركوا، ولم يعبدوا إلا الله تعالىٰ وحده، الذين اتبعوا الرسل والكتب، والجنة للمشركين الذين عبدوا كل شيء مع الله تعالىٰ، وخالفوا الرسل والكتب!

وليس عجبا بعد هذا، تقريره أن إبليس يدخل تحت تلك الرحمة، ويكون منعّمـًا لا معذّبـًا، ويستدل علىٰ ذلك بقوله تعالىٰ: ﴿وَإِنَّ عَلَيْكَ لَعْنَتِيٓ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلدِّينِ ۝٧٨﴾ [ص]، بأنه إذا انقضىٰ يوم الدين فلا لعنة عليه، فاللعنة حددت بإلىٰ يوم الدين، وإما بعدها فلا، بل هو في نعيم دائم!(٢)

وفرعون منعّم ناجٍ في قولهم، قال جلال الدين الرومي عنه:

"وبرغم ذلك لا يمكن نفي العناية عن فرعون جملة، فربما تكون للحق تعالىٰ به عناية خفية، رادًّا إيّاه من أجل مصلحة ما؛ لأنه لا بد للملك من القهر واللطف، والخلعة والسجن، الإثنين معا. وأن أهل القلوب لا ينفون عن فرعون العناية نفيـًا كليّـًا.

---

(١) الإنسان الكامل ٢/ ١٢٣.

(٢) انظر: الإنسان الكامل ٢/ ٦٢، وانظر: ٢/ ٥١٥٤.

أما أهل الظاهر فيعدونه مردودًا تمامًا، وذلك مفيد من أجل قوام الظاهر". [1]

هكذا هو مآل الخلق أجمع، فلا تمييز بين نعيم حقيقي وعذاب حقيقي، فالجميع في النعيم المقيم، سواء كان في جنة أو جحيم، وفي الدنيا الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق، ففي باب الأديان لا تخطئة، ولا تضليل، ولا تكفير.

* * *

(١) كتاب فيه ما فيه، ص٢٥٣.

الخاتمة

وفيها أبرز النتائج، والتوصيات:

١- أن الباحثين والمفكرين المختصين بالتصوف لفت نظرهم: وجود فكرة وحدة الأديان في بنية الفكر الصوفي القديم والحديث.

٢- أنها نتيجة من مختلفي المشارب، فمنهم حاد النقد، ومنهم معتدل النقد، وذو الاتجاه التحليلي، والاستشراقي، والفلسفي الغربي.

٣- أن تأصيلات الفكر الصوفي كانت سببا رئيسا في القول بوحدة الأديان.

٤- تلك التأصيلات تمثلت فيما يلي:

- القول بوحدة الوجود.
- القول بالحب الأزلي.
- تقديم الربوبية على الألوهية مطلقا.
- اعتناق مذهب الجبر.
- رأي الفكر الصوفي في الرضا.

٥- أن المتصوفة استعملوا تلك التأصيلات في تقرير فكرة وحدة الأديان.

٦- ذلك التقرير تمثل فيما يلي:

- القول بأن المعبود واحد، مهما اختلفت صوره.
- القول بجواز التدين بكل دين وملة، ما دام أن المعبود واحد.
- أن مآل البشر؛ مؤمنهم وكافرهم، إلى الإيمان والنعيم في الآخرة.

٧- لهذه التأصيلات أثر واضح في موقف الصوفية من الشريعة والجهاد.

٨- أظهر جمع من الباحثين والمفكرين عناية بفكر ابن عربي، خصوصا ما يتعلق برؤيته حيال فكرة وحدة الأديان.

٩- أن الفكر الصوفي الذي يسوّي بين الأديان، بديل للفكر السلفي الذي يقسم العالم إلىٰ فريقين: مؤمنين وكافرين.

١٠- وجود هذه الفكرة في التصوف، لا يلزم عنها اعتقاد كل متصوف بوحدة الأديان؛ إذ من المعلوم أن المتصوفة علىٰ درجات، فليس كلهم متحققون بالتصوف، من أجل ذلك: وجد في المتصوفة مجاهدون.

١١- المبالغة في فكرة التسامح والرضا، قد يجر إلىٰ الوقوع في تصحيح الأديان؛ لذا ينبغي وضع خط فاصل بين التسامح والتصحيح.

بعض التوصيات:

أولًا: من المهم بيان حقيقة الفكر الصوفي حيال الأديان، ولعل هذه الدراسة نواة وبداية لدراسات أخرىٰ، متعددة ومتنوعة، لحاجة الفكر المعاصر لمثل هذه الدراسات؛ ليكون لها دور في التصحيح.

ثانيًا: المنهج العلمي يقتضي ترك المجاملة العلمية، وبيان النتائج كما هي؛ لما في ذلك من خدمة للحقيقة، وقد درس مستشرقون قضية وحدة الأديان في التصوف، بطريق البحث العلمي المجرد، فكانت نتائجهم موافقة للواقع.

ثالثًا: من الدراسات المرتبطة بهذه الدرجات: موقف الصوفية من الجهاد، وموقفهم من الشريعة.[1] فهذا مجالان رحبان لباحث دقيق، يعطي كل: نص، وخبر، ومقالة، وموقف. حقه من التحليل والدراسة، لتعطي النتائج الدقيقة.

رابعًا: خدمة للحقيقة، يجب أن يكون البحث موضوعيا، بعيدا عن تناول الأشخاص بالحطّ والتنقص، بل تعطىٰ الفكرة حقها من الوصف والتحليل والنقد، المبني علىٰ مصادر الشريعة.

خامسًا: إقامة مؤتمرات في بيان حقيقة موقف التصوف والمتصوفة من وحدة الأديان مطلب ملح، لكافة المراكز العلمية في العالم الإسلامي، تجلية للواقع.

❊ ❊ ❊

(١) لتقصي هاتين القضيتين راجع: حاضر العالم الإسلامي، شكيب أرسلان ٢/ ١٦٤، ١٧٢، التصوف في الإسلام، عمر فروخ ص٩١٠، التصوف بين الحق والخلق، محمد فهر شقفة ص٢١١، البريليوية، إحسان إلهي ظهير ص٤٠، الوجه الآخر، محمد جميل غازي ص١١٠، الإنسان الكامل في الفكر الصوفي، لطف الله خوجه ص٩٩.

فهرس

أولًا: كتب السنة والآثار

- الاستقامة، لأحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم. مكتبة ابن تيمية، القاهرة.
- تمييز الطيب من الخبيث فيما يدور على ألسنة الناس من الحديث، لعبد الرحمن بن علي بن عمر الشيباني، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠٩/ ١٩٨٨.
- سلسلة الأحاديث الضعيفة، لمحمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، الطبعة الرابعة ١٣٩٨.
- صحيح البخاري، لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، ضبط: د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير (دمشق، بيروت)، اليمامة للطباعة والنشر (دمشق)، الطبعة الرابعة ١٤١٠/ ١٩٩٠.
- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري، ترتيب: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية ١٤١٣هـ.
- فتح الباري شرح صحيح البخاري، لأحمد بن حجر العسقلاني، ضبط: محمد فؤاد عبد الباقي، إخراج: محمد الدين الخطيب، إشراف: عبد العزيز بن باز، دار المعرفة، بيروت.

- كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، لإسماعيل بن محمد العجلوني، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠٨/ ١٩٨٨.
- القول السديد في مقاصد التوحيد، للشيخ عبد الرحمن بن سعدي، طبعة الجامعة الإسلامية، ١٤٠٩هـ

* * *

ثانيًا -كتب العقيدة

- الاستقامة، لأحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم. مكتبة ابن تيمية، القاهرة.
- الاعتصام، لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي، تعريف: محمد رشيد رضا، دار المعرفة بيروت. ١٤٠٥-١٩٨٥.
- بدائع الفوائد، لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، دار الكتاب العربي، بيروت.
- درء تعارض العقل والنقل، لأبي العباس ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى ١٣٩٩/ ١٩٧٩.
- شرح العقيدة الطحاوية، لأبن أبي العز الحنفي، خرج أحاديثها: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، الطبعة التاسعة ١٤٠٨/ ١٩٨٨.

- عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين، لمحمد ابن أبي بكر ابن قيم الجوزية، تصحيح: نعم زرزور. دار الكتب العلمية، بيروت.
- فتاوىٰ وتنبيهات ونصائح، لعبد العزيز بن باز، مكتبة السنة، القاهرة، الطبعة الأولىٰ ١٤٠٩.
- مجموع الفتاوىٰ، لأحمد بن عبد الحليم بن تيمية، جمع: عبد الرحمن بن قاسم، طبع بأمر خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز، إشراف الرئاسة العامة لشئون لحرمين الشريفين.
- متن العقيدة الطحاوية، لأبي جعفر الطحاوي، دار الصميعي، الطبعة الأولىٰ ١٤١٩/ ١٩٩٨.

* * *

ثالثـًا-كتب المعاجم واللغة

- التعريفات، للشريف علي بن محمد الجرجاني، دار السرور، بيروت.
- دائرة معارف القرن العشرين، لمحمد فريد وجدي، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٧١.
- سير أعلام النبلاء، شمس الدين حمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، مؤسسة الرسالة، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، الطبعة السابعة ١٤١٠/ ١٩٩٠.
- الفهرست لابن النديم، لأبي الفرج محمد بن أبي يعقوب المعروف بالنديم، ضبط: د.يوسف طويل، وضع فهارسه: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية ١٤١٦/ ١٩٩٦.

- المقدمة، لعبد الرحمن ابن خلدون. دار الفكر.
- المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية، للدكتور جميل صليبا، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ١٩٩٤/ ١٤١٤.
- المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة.
- مناهج الأدلة لابن رشد، دار الآفاق الجديدة بيروت، ط١/ ١٤٠٢هـ،١٩٨٢م.
- الموسوعة الفلسفية العربية، رئيس التحرير:معن زيادة، معهد الإنماء العربي، الطبعة الأولىٰ ١٩٨٦.
- نشأة الفكر الفلسفي، علي سامي النشار، دار المعارف، الطبعة السابعة ١٩٧٧.

* * *

رابعـًا – الكتب الناقدة للتصوف

- الإنسان الكامل في الفكر الصوفي، لطف الله خوجه، دار الفضيلة، ط١/ ١٤٣٠.
- ابن تيمية والتصوف، مصطفىٰ حلمي، توزيع مكتبة ابن تيمية، دار الدعوة، الإسكندرية.
- بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، محمد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الخامسة ١٩٩٦.
- تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، لأبي الريحان محمد البيروني، عالم الكتب، الطبعة الثانية ١٤٠٣/ ١٩٨٣.

- التعريفات، للشريف علي بن محمد الجرجاني، دار السرور، بيروت.
- التصوف بين الحق والخلق، لمحمد فهر شقفة، الدار السلفية، الطبعة الثالثة ١٤٠٣/ ١٩٨٣.
- التصوف في الإسلام، للدكتور عمر فروخ، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠١/ ١٩٨١.
- التصوف المنشأ والمصادر، لإحسان إلهي ظهير، إدارة ترجمان السنة، لاهور، الطبعة الأولىٰ ١٤٠٦.
- التصوف نشأتها وتطورها، محمد العبدة/ طارق عبد الحليم، ط٢/ ١٤١٢، الكوثر الرياض.
- التصوف والفلسفة، ولتر ستيس، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي١٩٩٩.
- تلبيس إبليسٍ، لجمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، عنيت بنشره إدارة الطباعة المنيرية، دار الكتب العلمية، بيروت.
- تمييز الطيب من الخبيث فيما يدور علىٰ ألسنة الناس من الحديث، لعبد الرحمن بن علي بن عمر الشيباني، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠٩/ ١٩٨٨.
- دائرة معارف القرن العشرين، لمحمد فريد وجدي، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٧١.
- الرد علىٰ القائلين بوحدة الوجود لعلي بن سلطان القارئ، تحقيق: علىٰ رضا بن علي رضا، دار المأمون للتراث، الطبعة الأولىٰ ١٤١٥/ ١٩٩٥.

- شطحات الصوفية، لعبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية ١٩٧٦.
- الصوفية الوجه الآخر، للدكتور محمد غازي، إعداد: عبد المنعم الجداوي، لقاء صحفي.
- الصوفية في الإسلام، نيكلسون، ترجمة وتعليق: نور الدين شريبة، الناشر: مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطبعة الثانية ١٤٢٢هـ.
- ظهر الإسلام، أحمد أمين، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الخامسة.
- العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية لنظم القيم في الثقافة العربية، للدكتور محمد الجابري، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولىٰ ٢٠٠١.
- في التصوف الإسلامي وتاريخه، طائفة من الدراسات قام بها رينولد نيكلسون، نقلها إلىٰ العربية وعلق عليها: أبو العلا عفيفي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٣٨٨/ ١٩٦٩.
- قطر الولي علىٰ حديث الولي، محمد بن علي الشوكاني، تحقيق: د. إبراهيم هلال، دار الباز للنشر والتوزيع، مكة.
- مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب بن قيم الجوزية، راجعه: لجنة من العلماء بإشراف الناشر، دار الحديث، القاهرة.

- مصرع التصوف، أو تنبيه الغبي إلىٰ تكفير ابن عربي، لبرهان الدين البقاعي، تحقيق: عبد الرحمن الوكيل، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، الطبعة الأولىٰ ١٣٧٢/ ١٩٥٣.
- نشأة الفكر الفلسفي، علي سامي النشار، دار المعارف، الطبعة السابعة ١٩٧٧.
- نظريات الإسلاميين في الكلمة، لأبي العلا عفيفي، الجامعة المصرية، مجلة كلية الآداب، المجلد الثاني/ الجزء الأول، مايو ١٩٣٤، ص٣٣.

* * *

سادسًا-كتب التصوف

- الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر، لعبد الكريم بن إبراهيم الجيلي، مطبعة مصطفىٰ البابي الحلبي، مصر، الطبعة الرابعة ١٤٠٢/ ١٩٨١.
- الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر، لعبد الكريم بن إبراهيم الجيلي، تحقيق: صلاح بن عويضة، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولىٰ ١٤١٨/ ١٩٩٧.
- إحياء علوم الدين، لأبي حامد محمد الغزالي، دار الريان للتراث، الطبعة الأولىٰ ١٤٠٧/ ١٩٨٧.
- ترجمان الأشواق، محيي الدين ابن عربي، دار صادر، بيروت، ١٤١٨هـ.
- التعرف لمذهب أهل التصوف، لأبي بكر محمد الكلاباذي، قدم له وحققه: محمود أمين النواوي، الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، الطبعة الثانية ١٤١٢/ ١٩٩٢.

- ديوان ابن الفارض، ابن الفارض، مكتبة زهران، مصر.
- ديوان الحلاج وأخباره وطواسينه، جمعه وقدم له: د. سعدي ضناوي، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولىٰ ١٩٩٨.
- الرسالة القشيرية، لأبي القاسم عبد الكريم القشيري، تحقيق: عبد الحليم محمود، محمود بن الشريف، دار الكتب الحديثة، القاهرة.
- رسائل الجنيد، لأبي القاسم الجنيد، تحقيق: د.علي حسن عبد القادر.
- شرح عبد الرزاق الكاشاني علىٰ فصوص الحكم، لمحي الدين بن عربي، مطبعة مصطفىٰ البابي
- طبقات الصوفية، لأبي عبد الرحمن السلمي، تحقيق: نور الدين شريبة، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثالثة ١٤٠٦/ ١٩٨٦.
- عبد الحليم محمود وقضية التصوف، المدرسة الشاذلية، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة.
- عوارف المعارف، ملحق بالإحياء، لعبد القاهر بن عبد الله السهروردي، دار الريان للتراث، الطبعة الأولىٰ ١٤٠٧/ ١٩٨٧.
- عودة الواصل دراسات حول الإنسان الصوفي، للدكتورة سعاد الحكيم، مؤسسة دندرة للدراسات، الطبعة الأولىٰ ١٤١٤/ ١٩٩٤.
- كشف المحجوب، للهجويري، دراسة وترجمة وتعليق: د.إسعاد عبد الهادي قنديل، المجلس الأعلىٰ للشئون الإسلامية، لجنة التعريف بالإسلام، القاهرة ١٤١٥/ ١٩٩٤.

- كتاب قوانين حكم الإشراق إلىٰ كافة الصوفية بجميع الآفاق، لجمال الدين محمد أبي المواهب الشاذلي، الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٣٨٠/ ١٩٦١.
- فتوح الغيب، لعبد القادر الجيلاني، مكتبة مصطفىٰ البابي الحلبي، مصر، الطبعة الثانية ١٣٩٢.
- الفتوحات المكية، لمحي الدين بن عربي، دار صادر، بيروت.
- في التصوف الإسلامي وتاريخه، طائفة من الدراسات قام بها رينولد نيكلسون، نقلها إلىٰ العربية وعلق عليها: أبو العلا عفيفي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٣٨٨/ ١٩٦٩.
- كشف المحجوب، للهجويري، دراسة وترجمة وتعليق: د.إسعاد عبد الهادي قنديل، المجلس الأعلىٰ للشئون الإسلامية، لجنة التعريف بالإسلام، القاهرة ١٤١٥/ ١٩٩٤.
- كتاب فيه ما فيه، أحاديث مولانا جلال الدين الرومي، ترجمه عن الفارسية عيسىٰ علي العاكوب، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ١٤٢٥هـ
- قوت القلوب، لأبي طالب المكي، طبع بمطبعة الأنوار المحمدية، القاهرة.
- اللمع، لأبي نصر السرّاج الطّوسي، تحقيق: د. عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور، الناشر: مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.
- مدخل إلىٰ التصوف الإسلامي، للدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، دار الثقافة، القاهرة، الطبعة الثالثة ١٩٩١.

- مجموع رسائل الإمام الغزالي (١-٧)، روضة الطالبين وعمدة السالكين (٢)، مشكاة الأنوار (٤)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٦/ ١٩٨٦.
- مشارق أنوار القلوب ومفاتح أسرار الغيوب، عبد الرحمن بن محمد الأنصاري ابن الدباغ، تحقيق: ريتر. دار صادر، بيروت.
- مصطلحات الصوفية، لعبد الرزاق الكاشاني، تحقيق: د.عبد الخالق محمود، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية ١٤٠٤/ ١٩٨٤.
- المعجم الصوفي، للدكتورة سعاد الحكيم، مؤسسة دندرة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولىٰ ١٤٠١/ ١٩٨١.
- معجم اصطلاحات الصوفية، للدكتور أنور فؤاد أبي خزام، مراجعة: د. جورج متري عبدالمسيح، مكتبة لبنان، ناشرون، الطبعة الأولىٰ ١٩٩٣.
- مصرع التصوف، أو تنبيه الغبي إلىٰ تكفير ابن عربي، لبرهان الدين البقاعي، تحقيق: عبد الرحمن الوكيل، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، الطبعة الأولىٰ ١٣٧٢/ ١٩٥٣.
- مقدمة التعرف لمذهب أهل التصوف، لأبي بكر محمد الكلاباذي، قدم له وحققه: محمود أمين النواوي، الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، الطبعة الثانية ١٤١٢/ ١٩٩٢.
- منازل السائرين، عبد الله الأنصاري الهروي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٨هـ.
- هكذا تكلم ابن عربي، نصر حامد أبو زيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب٢٠٠٢.

- النفحات الأقدسية في شرح الصلوات الأحمدية الإدريسية، محمد بهاء الدين البيطار، دار الجيل، بيروت.

* * *

المحتويات

تم بحمد الله